

قيام الدلائل العقلية

على إثبات الفوقية

وبطلان دعوى الفلاسفة والجهمية

رسالة في الرد على حسن المحاججة لصاحبها سعيد فودة

تأليف

أبي البركات كمال الدين المغربي

دار التوحيد للنشر
الرياض

قيام الدلائل العقلية

على إثبات الفوقية

وبطلان دعوى الفلاسفة والجهمية

الطبعة الأولي

١٤٣٥ - ٢٠١٤

دار التوحيد للنشر

الرياض - المملكة العربية السعودية

هاتف : ٠٠٩٦٦١١٢٦٧٨٨٧٨ فاكس : ٠٠٩٦٦١١٤٢٨٠٤٠٤

darattawheed@yahoo.com

التوزيع

جمهورية مصر العربية

دار الحجاز للنشر والتوزيع ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠

المملكة المغربية

أ/ محمد رامي ٠٠٢١٢٦٩٩٨٠٥٠٠٠

قيام الدلائل العقلية

على إثبات الفوقية وبطلان دعوى الفلاسفة والجهمية

رسالة في الرد على حسن المحاججة لصاحبها سعيد فودة

تأليف

أبي البركات كمال الدين المغربي

دار التوحيد للنشر
الرياض - المملكة العربية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الكتاب..

بسم اللّه الرحمن الرحيم، الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، وعلى أصحابه الغر الميامين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . .

أما بعد:

فهذا ردٌّ موجز على رسالة سودها سعيد فودة في إحياء ما اندرس وغاب من علوم الهند واليونان، التي وسمها بـ: «حسن المحاججة في بيان أن اللّه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه» وجعلته على شكل مناظرة في تزييف ما ادعاه المحاجج من اعتراض أو استدلال، وتقرير وإثبات ما هو من مذهب أهل الحق أهل الحديث والسنة والقرآن.

ولما رأيت المعترض قدساير في رسالته منهج من سلفه من أصناف غلاة المعطلة من الفلاسفة والجهمية، في الاعتراض على المحدثين بالجهالات والضلالات التي حسبوها يقينيات ومعقولات، وذلك لاعتقادهم أن الوحي قصر في بيان أصول الدين ومعالم التوحيد، بل ظاهر آياته في الإلهيات أقرب إلى التشبيه والتجسيم منه إلى التوحيد والتنزيه، اقتصرت في المناظرة على الكلام في المعقول دون التعرض للمنقول إلا فيما هو عارض.

ولما كانت الأدلة الشرعية إما عقلية وإما نقلية، علم أن مرضى المعطلة منهم من ينتفع بالمعقول دون المنقول، ومنهم من تداويه النصوص الشرعية كما نص عليه أئمة الإسلام؛ والذي يتنقَّل بين رسائل وكتابات سعيد فودة يجد فيها من الإعجاب والمباهات بالفلسفة والمنطق والكلام، الذي ما رأيت أحدا يلهج بالاحتجاج به ولا يحسنه لا فهمًا ولا ضبطًا مثله، لذلك:

قلتُ: علَّ الرجل ينتفع بالدلائل العقلية والبراهين القطعية؛ كما أسأل اللَّه أن ينفع به من هو على حاله واللَّه الهادي إلى الصواب.

ومما ينبغي الإشارة إليه: أنني أكثرت النقل عن شيخ الإسلام دون غيره من أئمة الحديث والسنة، وذلك لما عرف عن تطاول هذا المعترض على شيخ الإسلام وتسليط لسانه عليه، حتى طلب الشهرة وسعى للرياسة بالنيل منه رضي الله عنه، فلهذا الغرض كانت العناية بذكر كلامه دون كلام غيره أنفع في هذا المقام لتقرير الحق والدفاع عن أصحابه، وردع الباطل وبيان حال أهله.

وكتبه
أبو البركات كمال الدين المغربي
عشية يوم الثلاثاء: ١١ محرم ١٤٣٥
الموافق: ١٤ نوفمبر ٢٠١٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد: فقد وقفت على رسالة في إقرار مذهب الملاحدة والمشائين[1] في وجود الله ﷻ لسعيد فودة تحت عنوان: «حسن

(١) هي فلسفة أرسطو وذويه، سميت بالمشائية لأن معلمهم كان يلقي درسه فيما هو يتجول في المماشي أمام مدرسة اللقيون. ومن أكابر من يمثل الفلسفة المشائية من المنتسبين=

المحاججة في بيان أن اللَّه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه)؛ فكان غاية ما أثبته هو ما يثبته الجاحدون لحقيقة الخالق -جل في علاه-؛ بحيث أن جحد الصانع وتعطيل الربوبية تصريحا، لا يعرف لأحد من الناس إلا لشرذمة من الخلق يعدون على رؤوس الأصابع، كفرعون والنمروذ ونظرائهم، وإلا فإن عامة الخلق على الإقرار بخالق للعالم.

لكن الإقرار الذي جاء به الأنبياء والمرسلون والمستقر في فطر العباد، ليس هو ذاته الذي جاء على لسان سعيد فودة، بحيث أقر بوجود اللَّه إقرار الجاحدين من المشائين والجهمية المعطلين، فالأنبياء عَلَيْهِمْ السَّلَامُ جاؤوا لتثبيت فطر العباد واستقرارها لا لتغييرها وتبديلها كما أراد صاحب هذه الرسالة، من تغيير فطر العباد وجحد حقيقة الإله، حيث جعل وجوده وجود العدم، فهو لا داخل العالم ولا خارجه.

وعليه كان ما سوده تجديدًا لذلك الفكر المدروس، لإنكاس فطر العباد وتبديلها كما أخرج الإمام مسلم في «صحيحه» من حديث عياض بن حمار المجاشعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن رسول اللَّه ﷺ قال ذات يوم في خطبته: **«ألا إن**

= إلى الإسلام، أحد رؤوس الإلحاد: أبو علي، المعروف بابن سينا، وهو من أوائل من صرح بأن وجود الباري عَزَّ وَجَلَّ: لا داخل العالم ولا خارج العالم، الذي انتحله سعيد فودة ودافع عليه في رسالته التي نحن الآن بصدد الرد عليها. قال ابن سينا: «فإذا كانت الأبعاد محدودة، والجهات محدودة، فالعالم متناه، فليس للعالم خارج، فإذا لم يكن خارج، لم يكن له شيء من الخارج، والباري تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان، وعن أن يكونوا في داخل أو خارج» «عيون الحكمة» (ص١١).

ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم، مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا . .»(١) .

ثمَّ عمد في هذه الرسالة للاستنجاد بعلوم الإغريق واليونان على ما جاء مبيَّنًا في صريح القرآن، وهؤلاء سلفه زعموا أن آي القرآن في باب التوحيد والصفات، ليس بحجة على الخلق والعباد، إذ إن ظاهر آي القرآن التجسيم لا التوحيد والتشبيه لا التنزيه، وقد جاء هذا صريحا في قول كثير من سلفه المتقدمين .

فهذا مقدم الأشاعرة الإمام أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: «وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا عرض فسنشير إلى جمل منها في الكتاب والسنة، وقد صرح بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة»(٢) .

وقال سيف الدين أبو الحسن الآمدي -رحمه اللَّه وغفر له- : «واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهر من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي، فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه، وسنبين ما في ذلك من الضلال وفي طيه من المحال إن شاء اللَّه»(٣) .

---

(١) «حديث رقم» (٢٨٦٥) .

(٢) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص١٤٨) .

(٣) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٣٨) .

أما الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فجعل الاستدلال بالنقل على إثبات الصفات طعنا في النقل ذاته، لأنه لا طريق لإثبات النقل إلا العقل، وتقديم النقل على العقل قدح في العقل والنقل، لأن العقل أصلٌ في ثبوت النقل، لامتناع الدور في التأثير وتمامه.

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فاعلم أن ههنا قانونا كليا وهو: أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية. فإن صدقنا هما معًا، لزم الجمع بين النفي والإثبات، وإن كذبنا هما معا، لزم رفع النفي والإثبات وإن صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الشواهد العقلية القطعية، لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضًا. لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية. فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معًا»[١].

فكان هذا سبب تأليف شيخ الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لـ «درء تعارض العقل والنقل»[٢]، وهو من أعظم تواليفه كما ذكر تلاميذه، وفيه يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الشافية الكافية»:

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ١٦٣-١٦٤).

(٢) قال شيخ الإسلام: «قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما؛ وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُردَّا جميعًا، وإما أن يقدَّم السمع، - وهو محال - لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما). «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٤).

واقرأ كتاب العقل والنقل الذي ما في الوجود له شبيه ثان[١]

فبين فيه رضي الله عنه أن العقل الصريح والنقل الصحيح لا يتعارضان، وأن الدليل العقلي من قسيم الدليل الشرعي، بحيث: إن الدليل الشرعي إما عقلي وإما نقلي، فكيف يتعارض الشرع ويتضارب ويكذب بعضه بعضا!

قال القرطبي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]. قال رحمه الله: «فيه بيان مسالك الأدلة بأسرها، فأولها المعقول، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، وهو احتجاج بدليل العقل في أن الجماد لا يصح أن يدعى من دون اللّه، فإنه لا يضر ولا ينفع. ثم قال: ﴿ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ﴾: فيه بيان أدلة السمع، ﴿أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾»[٢] انتهى.

قلتُ: فعلم أن العقل إذا قدم على النقل، قدم لأنه قطعي لا لأنه عقلي، وإن كان العقلي ظنِّيًا، قُدم النقلي لأنه قطعي لا لأنه نقلي؛ فحاصل الكلام أن العقل والنقل: إما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا، فيُقدم القطعي على الظني، أو يكونا: ظنيين أو قطعيين، فإن كانا ظنِّيين، قُدم أقواهما حُجة بمسالك الترجيح، وإن كان قطعيين فيستحيل تعارضهما؛ فإن المعقول الصريح لا يتعارض والمنقول الصحيح[٣]،

---

(١) انظر: «الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية».

(٢) «الجامع لأحكام القرآن» (تفسير سورة الأحقاف، الآية الرابعة).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨٧ -٨٨).

وهذا ما سنبينه في نقضنا على صاحب هذه الرسالة، فنبين بالمعقول الصريح أن ما ذهب إليه إنما هي ظنِّيات ومكذوبات، وأن قول أهل الحديث في وجود اللَّه وباقي الصفات إنما هي يقينيات ومعقولات.

أما صاحب الرسالة -هداه اللَّه- إلى الحق، فهو في الحقيقة فرخ من فروخ المعطلة المعاصرين ومن الجهمية المحرفين، اغتر به بعض عوام الطلبة فلقبوه بأعظم الألقاب وعدوه من أفوه العلماء؛ وصدق عليٌّ رضي الله عنه حيث قال: «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاه، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا إلى ركن وثيق»[1].

وذلك أن المؤلف -هداه اللَّه- جاهل بعلم الكلام والمنطق وهو عمدته في التحريف والتعطيل، وفي كثير من الأحيان يهدم أصول الأشاعرة وينقضها نقضا، وفي مواطن كثيرة يخالفهم ويوافق الملاحدة والفلاسفة، وإذا عمد إلى شرح كلام من اعتمد عليه مثل ابن الجلال، ينقض كلامه ويرد عليه بخلاف ما قرَّره ابن الجلال نفسه، مع جهل قبيح في تركيب المباني والمعاني؛ فلولا أن الدَّافع إلى تأليف هذه الرسالة هو إحقاق الحق في بيان عقيدة الموحِّدين ودفع عقائد المحرفين، لما جاز لي ولا لغيري الالتفات إلى كلام هذا المحاجج، لما في كلامه من الجهل الشديد، علاوة على الكذب والزّور، والطعن في أئمة الحديث والسنة، كما في كلام له زعم أنه يرد فيه على شيخ الإسلام رضي الله عنه، ورحم اللَّه ابن القيم حين

(١) «حلية الأولياء» (١/ ٤٢).

قال: «إنما يؤتى الرجل من سوء فهمه أو سوء قصده أو كليهما؛ فإن اجتمعا كمل نصيبه من الضلال!»(١).

والناظر في ما يكتبه هذا المحاجج، يجد أن كتاباته مملوءة بالكذب والزور والتدليس وبتر الكلام، والجهل والغش الذي لا يليق بطالب علم فضلا عمن وصف بالعلامة النظار! زيادة على هذا الضلال، جهل أمثاله من الحاقدين بكلام شيخ الإسلام وبعد مراميه وتفننه رضي الله عنه في أساليب البيان والإيضاح والردع والإلزام... ومن أعظم ما يمتاز به شيخ الإسلام أثناء تصنيفه في الرد على أهل البدع والضلال، ضرب أقوال أصناف هؤلاء المبتدعة بعضهم ببعض أثناء ذكرهم للمسألة الواحدة.

فلفظ الجسم مثلًا: ذكره في الإلهيات أصناف هؤلاء المعطلة باختلاف مشاربهم ومذاهبهم بكلام هو في غاية الاختلاف والتضاد.

وذلك أن الفلاسفة ذهبوا أن الجسم هو المكون من هيولى (المادة) والصورة، وعند المعتزلة الذي تقوم به الأبعاد الثلاثة، والكرامية عنوا بالجسم القائم بنفسه، وكثير من الأشاعرة يرونه المؤلف من الجواهر، فيذكر شيخ الإسلام تعريف أهل الكلام للفظ الجسم الذي نفوا معناه في اصطلاحهم عن الله عز وجل، ثم يذكر تعريفا آخر للفظ الجسم عند غيرهم الذي هو مخالف لتعريف أئمة الكلام، وفي بعض الأحيان لا يصرح أن هذا تعريف الفلاسفة أو المعتزلة، أو تعريف مجسمة الرافضة، ومن رمي به كالكرامية، فيظن هؤلاء أن شيخ الإسلام ما دام ذكر هذا التعريف ليقابل

(١) «مختصر الصواعق» (ص٤١٥).

به تعريف الأشاعرة إلا وهو يراه ويذهب إليه إما نفيًا أو إثباتًا ؛ ثم يذكر تعريف المناطقة وأرباب المقالات لبيان أن هذا النفي سلبي ليس إيجابي .

والدليل: أن اللفظ ذاته ينفيه هؤلاء باصطلاحات متقابلة ومتضادة، وهم على نهج واحد وهو التعطيل والتحريف، بل قد يصل النزاع بين هؤلاء إلى تكفير بعضهم البعض، كتكفير الأشاعرة للمعتزلة؛ مما يوضح لك أن هذا النفي بهذا الاصطلاح أو ذاك، شر محض لا علم فيه لا من جهة المنقول ولا المعقول .

أما المنقول: فالجسم هو الجسد، وهو الأصل الموضوع له في اللغة، بل إن شيخ الإسلام ذكر أن الأشاعرة أنفسهم لم يتفقوا على تعريف واحد للفظ الجسم، واختلافهم أهو مركب من جوهر وعرض، أو من الجواهر الفردة، وهل كل ما قامت به الأبعاد الثلاثة فهو جسم، وهل كل ما يشار إليه فهو جسم أم لا .

وواضح أن شيخ الإسلام رضي الله عنه لا يرى للجسم تعريفا إلا التعريف اللغوي الذي هو البدن أو الجسد[1]، وهو استعمال القران الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ

(١) **قال شيخ الإسلام**: «وأما لفظ الجسم: فإن الجسم عند أهل اللغة كما ذكره الأصمعي وأبو عبيد وغيرهما: هو الجسد والبدن، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤] وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. فهو يدل في اللغة على معنى الكثافة والغلظ، كغلظ الجسد، ثم يراد به نفس الغليظ، وقد يراد به غلظه، فيقال: لهذا الثوب جسم، أي غلظ وكثافة، ويقال: هذا أجسم من هذا، أي أغلظ وأكثف» «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٥٠٥).

وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

أما من جهة المعقول: فالناظر في أقوال نفاة الجسم، يجد فيها من الخلاف والتضاد ما لا يكاد يوجد في غيره من الأقوال؛ فالفلاسفة والجهمية قادهم نفي الجسم إلى جحد أسماء الباري ﷻ وصفاته، ونفي المعتزلة للجسم ألزمهم نفي صفات الباري ﷻ، ودان متكلمة الأشاعرة بنفي ما ثبت للباري تعالى من الصفات الخبرية(١) والفعلية، لأنها دليل على حدوث الأجسام على زعمهم، وكل من هؤلاء يزعم أن ما نفاه وما أثبته هو ما دل عليه البرهان والعقل الصريح، وتجد في رد هؤلاء على بعضهم البعض من التكفير والتضليل والتجهيل، ما لا يحصيه إلا الرب ﷻ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

أما اصطلاحات المبتدعة للفظ الجسم، فهي اصطلاحات بدعية لا تلزم أهل الحق لا نفيا ولا إثباتا، وهذا يوضح لك أن هذا الضلال الذي ذكروه في مثل هذه الألفاظ المجملة كلفظ: التركيب والحيز والمكان والأين والغير والماهية... وغيرها من الألفاظ المشكلة هو من جنس ما ذكروه في لفظ الجسم؛ فجعل هؤلاء المتجهمة لهذه الألفاظ اصطلاحات زعموا أنها عقلية، ثم نفوا معانيها عن اللَّه ﷻ فألزموا بهذا أنفسهم وغيرهم، ومن لم

---

(١) هذا قول متأخريهم ممن غلب عليه مزج الكلام بالفلسفة كالرازي ومن جاء بعده، بخلاف من سلفه كأبي المعالي فهو خير منه في الإثبات، فما بالك ومتقدميهم: كالأشعري وعبد اللّه ابن مجاهد وابن فورك وابن الباقلاني وأبي الطيب الطبري وأبي بكر البيهقي...؛ وكذلك شيوخ الأشعري كعبد اللّه بن سعيد وعباس القلانسي كما سيأتي قولهم في إثبات الفوقية واليدين والوجه والعين، وغيرها من الصفات الخبرية للباري تعالى من نقل القاضي أبي بكر بن فورك والأستاذ أبي منصور.

يلتزم ما التزموه كان مجسمًا كافرًا .

وقد ذكر شيخ الإسلام وأئمة الحديث والسنة ، كالإمام عثمان بن سعيد الدارمي رضي الله عنهم ، سبب خوضهم في هذه الألفاظ التي أرغموا على ذكرها في مصنفاتهم أثناء تعقبهم لكلام هؤلاء المعطلة باختلاف أصنافهم .

فقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رضي الله عنه : «وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه ، وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء ، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق»(١) .

وقال شيخ الإسلام رضي الله عنه : «وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة فالمخاطب لهم إما أن يفصل ، ويقول ما تريدون بهذه الألفاظ ، فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك ردت ، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن امتنع عن التكلم معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًّا وباطلًا ، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه اللَّه عنها»(٢) .

كما بينوا رضي الله عنهم أن هذه الاصطلاحات مخالفة للقواطع العقلية والظواهر النقلية ، وأن النقل لم يرد أبدا بنفي : الجسم ولا الحيز ولا التركيب ولا الجوهر ولا الماهية . . . وغير هذا من الألفاظ التي في معناها نزاع مشهور بين النظَّار ، وأن هذه الألفاظ لا يجوز نفيها ولا إثباتها بإطلاق ،

---

(١) «الرد على الجهمية» (ص٢١) .

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١١٣) .

فلا بد من التفصيل والتفسير؛ كقول هؤلاء المتكلمة مثلًا: أن التركيب باصطلاحهم منفي عن اللَّه ﷻ... قلنا لهم: إن عنيتم بالتركيب أنه مركب من الجواهر الفردة على حد زعمهم في تركيب الأجسام أو أنه مفتقر إلى مركب يركبه أو أنه مركب من أجزاء قابلة للافتراق، إلى غير ذلك من أمثال هذه المعاني للفظ التركيب. قلت: وهذا حق وما قال بهذا المعنى للفظ التركيب في حق اللَّه رحمه الله أحد من أهل القبلة؛ لكن إن عنيتم بالتركيب اجتماع الذات والصفات، أو أن الأجسام مركبة من جوهر الذي هو الذات بمفهومهم والعرض الذي هو الصفة.

قلتُ: نفي التركيب بهذا الاصطلاح إلحاد في أسماء اللَّه وصفاته، وجحد للخالق وربوبيته.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه موضحًا هذا أكثر: «لفظ الجسم فيه إجمال قد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال، أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة، واللَّه تعالى منزه عن ذلك كله عن أن يكون متفرقًا فاجتمع، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضًا وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه، وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، واللَّه تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإذا أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلًا على نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا»[1].

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ١٣٤).

فهذه المسائل من الكذب والتدليس، أضف إليها جهل هؤلاء بأصول النقض والاعتراض، كالاعتراض باللَّوازم الفاسدة وإلزام الخصم مالا يلزمه، ومثل هذا كثير جدًّا في كلام هذا الرجل وغيره من المنحرفين عن السنة، وذلك كزعمهم أن شيخ الإسلام يقول بأن الباري ﷻ «جسم».

قلتُ: قولكم بأن شيخ الإسلام يقول: إن اللَّه جسم، هذا إما تصريحا منه وإما إلزاما له منكم.

إن قالوا: تصريحا منه كذبوا، وهذه مصنفات شيخ الإسلام رضي الله عنه متداولة شرقًا وغربًا.

وإن قالوا: إلزاما منَّا له.

قلتُ: هذا محلُّ النِّزاع، بحيث إن الإلزام مركَّب من لازم وملزوم، والملزوم تبع للَّازِم في الصِّحة والفساد؛ وهذه القواعد الغظام والأصول الكبار، هي التي يجهلها هؤلاء الصغار في هذه المباحث الأصولية، لاسيَّما في العقيدة وجانب الإلهية. وبهذا يتَّضح لك أن الكلام الذي ينقله سعيد فودة وأمثالهُ كالسقاف وغيرهم ممن يحذو حذوهم كالرافضة والأحباش من مصنفات شيخ الإسلام هو على أقسام ثلاثة:

الأول: ما هو كذب مجرَّد، بحيث يكون الكلام فيه بتر إما للجملة المترابطة بحذف بعض كلماتها أو مقدماتها، أو ببتر المعنى بحيث يورد الجملة ويحذف الأخرى المكمِّلة لها.

الثاني: أن شيخ الإسلام يحكي كلام غيره، وبجهل هؤلاء بأسلوب شيخ الإسلام مع حقدهم عليه يظن أن الكلام كلامه، وهذا تجده بكثرة في

كلام هذا الرجل وغيره من الحاقدين كالرافضة .

الثالث : ما هو من كلام شيخ الإسلام ، فإن كان كذلك : فهو كلام أئمة السنة الذي أجمع عليه أصحاب الفقه والنَّظر وأهل الحديث والأثر ، ومن خالف كلام شيخ الإسلام في أصول العقيدة وفي باب الصفات بالذات ، فهو إما مخطئ عن غير فهم ، وإما جاهل معطل كسعيد فودة هذا وشيعته ، وسأبين هذا بالتفصيل في كتابي الذي وسمته بـ «كشف الكاشف»[١] .

وكمثال على ذلك : ما صدَّر به كتابه «الكاشف الصغير» الذي كشف فيه جهله وتجهُّمَهُ ، فذكر تحت عنوان : «ما هي حقيقة الموجودات عند ابن تيمية» ثم قال : «ونقصد بذلك الوجود كله الحادث والقديم»[٢] .

ثم نقل قول شيخ الإسلام فقال : «فقال في «التأسيس» : ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم» .

وهنا أنقل كلام شيخ الإسلام وبيان مراده بالتفصيل رضي الله عنه .

قال شيخ الإسلام : «وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم ، إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي ، كما هو مستقر في فطر العامة ، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم ، وكذلك أيضًا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية وعبدالعزيز المكي في رده على الجهمية ، وغيرهما بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل»[٣] .

---

(١) رد مفصل على «الكاشف الصغير» لسعيد فودة ، يسر اللَّه اتمامه .

(٢) «الكاشف الصغير» (ص٣٣) .

(٣) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٩) .

قلتُ: الذي أوقع هذا المكشوف في هذا الفعل الشنيع ببتره لكلام شيخ الإسلام، جهله البين بالمعقولات وعدم إدراكه للمعاني الاصطلاحية عند المتكلمين، كما سأبينه بعد هذا في نقضي على رسالته «حسن المحاجة»؛ بحيث ظن الرجل أن حذف «وطوائف من النظار»، يفي بغرضه بإلصاق عقيدة المجسمة لشيخ الإسلام وهذا منه تعسف مشين.

قلتُ: قول شيخ الإسلام ﵁: «أن طوائف من النظار، نازعوا الفلاسفة في وجود قسم ثالث، لا هو «جسم ولا قائم بجسم»؛ هو عين ما قرره الرازي حيث قال ﵀: «القسم الثالث من أقسام الممكنات: الشيء الذي لا يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز. واعلم: أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه»[1].

وقال في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»: «المحدث إما أن يكون متحيزا أو قائم بالمتحيز، أو لا متحيزا ولا قائم بالمتحيز، والقسم الثالث قد أنكره الجمهور من المتكلمين»[2].

قلتُ: قول الرازي ﵀ وجمهور المتكلمين ينكرونه، هو كقول شيخ الإسلام ﵁: «وطوائف من النظار، نازعوهم في وجود قسم ثالث وقالوا: ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم».

وذلك أن مراد شيخ الإسلام ﵁ واضح لا إشكال فيه، ولا محذور

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٢)

(٢) «المحصل» (ص٩٢)

أصلا في هذه الجملة من حيث المعنى؛ وهو كقولك: ما من موجود إلا قائم بنفسه أو قائم بغيره، وإن شئت فقل: ما ثمة موجود إلا موصوف أو صفة، فعلى تفسير الكرّامية للجسم بالقائم بنفسه صح المعنى، وعلى تفسير لفظ الجسم بالموصوف صح المعنى كذلك.

وسعيد فودة رجل لا يفرق بين الألفاظ التي يشتغل بها الناس في مواطن الإجماع وموارد النزاع، فإن موطن الإجماع لا يجوز الاشتغال فيه إلا بالألفاظ المتفق عليها شرعًا؛ كلفظ: اللَّه ﷻ، والرب ﷻ.. وعدم ذكر ألفاظ الفلاسفة وغيرهم من الصابئة، إلا لغرض مناظرتهم وإقامة الحجة عليهم كلفظ: واجب الوجود، وعلة العلل، وغيرها من المصطلحات الدخيلة...

وهذا ما بينه شيخ الإسلام رضي الله عنه في مقدمته لـ «درء تعارض العقل والنقل»[1] لدفع الاشتباه الذي قد يدخل على أذهان كثير ممن ليست له العناية بمصنفات هؤلاء، بخلاف مورد النزاع فلا فيتعلق فيه إلا بالمعاني

(١) **قال شيخ الإسلام** رضي الله عنه: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم، فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه، ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها، فقال لها: «**يا أم خالد هذا سنا**»، والسنا بلسان الحبشة: الحسن لأنها كانت من أهل هذه اللغة، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ويترجمها بالعربية» «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٤٣).

العقلية لا بمجرد الإطلاقات اللفظية وهذا الذي جهله أو تجاهله سعيد فودة، مع زعمه الاطلاع على مصنفات المتكلمين، وهذا واضح لمن تتبع كتاباته الطائشة هنا وهناك؛ فنسب معنى لفظ الجسم الذي نفوه عن الباري ﷻ، موافقة للفلاسفة والجهمية لشيخ الإسلام، وهذا لا يلزم شيخ الإسلام وأهل السنة عموما، ولا أتصور من يدرك المعاني العقلية يشنع على شيخ الإسلام في هذا الموطن إلا جاهلا بالمباحث الكلامية.

فبان لك: أن قول شيخ الإسلام رضي الله عنه: «وطوائف من النظار قالوا ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم»، هو مرادف لقولك: وطوائف من النظار قالوا: ما ثمة موجود إلا مباين أو محايث، أو ماثمة موجود إلا قائم بنفسه أو قائم بغيره كما تقدم، وهو اصطلاح الرازي في «محصل أفكار المتقدمين»، ولا مشاحة فيه كما هو مقرر؛ لأن المباحث الكلامية كما أسلفنا في المعاني العقلية لا في مجرد الإطلاقات اللفظية.

مما يبن ذلك أكثر: أن ابن سينا وسلفه من الفلاسفة ومن وافقهم من أئمة الكلام كالرازي في بعض مصنفاته والشهرستاني من قبله في «مصارعة الفلاسفة»، زعموا أن الموجودات على أقسام ثلاث:

القسم الأول: موجودات لا قائمة بنفسها ولا قائمة بغيرها، لا مباينة ولا محايثة، كالهيولى والعقول والنفوس.

قال الرازي في «أساس التقديس»: «بل نقول: الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات، ليست بمتحيزة، ولا حالة في المتحيز، مثل العقول، والنفوس، والهيولى»[1].

(١) انظر: «ص١٦».

وكذلك الكليات المجردة الأفلاطونية، مثل: الإنسانية، والناطقية، والعددية والماهية، واللونية، والإضافات المحضة: كالبعدية، والقبلية والمعية...

والقسم الثاني: موجودات قائمة بنفسها وهي: أجسام.

وقسم ثالث: وهي موجودات قائمة بغيرها وهي الأعراض القائمة بالأجسام.

قال ابن سينا في «إشاراته»: «النمط الرابع في الوجود وعلله. تنبيه: اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظَّ له من الوجود»[1].

قلتُ: إن ثبت استحالة وجود القسم الأول: صار ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم، وهو القسم الثاني والثالث على اصطلاح ابن سينا ومن وافقه من أئمة الكلام، وعلى مجاراة من يطلق على القسم الثاني جسم وهذا لا خفاء فيه.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «قالت المثبتة: إنما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجسامًا ولا أعراضًا قائمة بالأجسام، كالعقل والنفس والهيولى والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ليست أجساما ولا أعراضا لأجسام، فإن أئمة أهل النظر يقولون:

(١) «الإشارات والتنبيهات» (٣/ ٧).

إن فساد هذا معلوم بالضرورة، كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام، ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني والرازي والآمدي»[١].

قلتُ: أما استدلال الرازي وغيره على وجود قسم ثالث بين الممكنات لا هو بجسم ولا قائم بجسم بهيولى الفلاسفة، فقد رفضه أكابر الأشاعرة، بل نقلوا إكفار الأمة بالإجماع لمن زعم وجود مادة خالية عن جميع الصور!

قال أبو منصور عبد القاهر البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان عقيدة أصحابه: «واتفقوا على أن الأجسام لا تخلو ولم تخل قط من الأعراض المتعاقبة عليها، وأكفروا من قال من أصحاب الهيولى: إن الهيولى كانت في الأزل خالية عن الأعراض»[٢]

هذا بعدما نقل الإجماع على أن العالم إما جواهر أو أعراض، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر، وأعراض»[٣].

فهذا إجماع للأشاعرة يحكيه الأستاذ أبو منصور وهو: أنه ليس ثمة بين الممكنات إلا الجوهر والعرض؛ والعرض لا يقوم بنفسه باتفاق من حسن

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٨). قلتُ: ومن هؤلاء الأئمة، الإمام أبو محمد بن حزم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «فإذا قد بطل قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي كل ما أوجبوه أنه جوهر لا جسم ولا عرض، فقد صح أن العالم كله قائم بنفسه، ومحمول لا يقوم بنفسه، ولا يمكن وجود أحدهما متخليًا، فالمحمول هو العرض، والحامل هو الجوهر، وهو الجسم، سمه كيف شئت، ولا يمكن في الوجود غيرهما، وغير الخالق لهما تعالى» «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٥/ ٦٧).

(٢) «الفرق بين الفرق» (ص٣٢٩).

(٣) «نفس المصدر السابق» (ص ٣٢٨).

عقله، فلزم أنه ليست ثمت إلا الجسم وصفاته، ونقل إكفار الأشاعرة لمن جوز خلو الجوهر عن جميع الأعراض.

فإن قال هذا المحاجج: عبد القاهر البغدادي يحكي عمن قال بالهيولى وهذا لا نزاع فيه كما حدثني بهذا بعض من يُحسب على متكلمة الأشاعرة!

قلتُ: وهو من جهل هؤلاء الذين لا يحسنون إلا الشغب بالألفاظ كما هو صنيع هذا المحاجج في لفظ الجسم، فإن الهيولى في اصطلاح القوم هو الجوهر، والصورة هي العرض. وقولهم: مادة عارية عن الصورة: أي جوهر خال من الأعراض، قال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الإرشاد»: «وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض، والجوهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى، والأعراض تسمى الصورة»[1]. وعليه فمن أوجد قسما ثالثا بين الممكنات فهو كافر ملحد عند هؤلاء بالإجماع، سمه ما شئت: هيولى أو غير ذلك.

وهو قول شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد نقل عنه القاضي أبو بكر بن فورك في «المقالات»: «وبينا أنه كان يقول: الحوادث على ضربين: حادث يقتضي محلًّا يقوم به وهو العرض، لا يصح حدوثه قائمًا بنفسه، والضرب الثاني: ما لا يقتضي محلًّا يقوم به وهو الجوهر والجسم»[2].

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص٢٣).
(٢) «مقالات الأشعري» (ص٢٨٩).

قلتُ: وعلى حسب اطلاعي على مصنفات الأشاعرة، فلم يسبق الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ أحد منهم إلى خرق هذا الإجماع، الذي حكاه الأستاذ أبو منصور، هذا إن صح ادعاء الرازي على الغزالي في «المطالب العالية»[1]، وإلا فإن أبا حامد له كلام في الرد على الفلاسفة في فساد هذا التقسيم في «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» سأذكره مع نقاش مفصل في الرد على «الكاشف الصغير».

هذا مع أن الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أقر بخلاف ما وافق عليه الفلاسفة من وجود قسم ثالث بين الممكنات لا بجوهر ولا عرض، كما في «أساس التقديس» و«الأربعين» و«المطالب»...، فهو كما قال شيخ الإسلام: مضطرب في عامة كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ. بحيث نقل في كتاب «الإشارة» وهو من أوائل مصنفاته في الكلام، إجماع المسلمين على خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة! فقال: «فإن قيل: هب أن كل ما ذكرتموه يدل على حدوث الأعراض والأجسام،

(١) قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن جمعًا من أكابر المسلمين اختاروا هذا المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة، ومثل أبي سهل النوبختي، ومحمد بن النعمان من الرافضة، ومثل أبي القاسم الراغب، وأبي حامد الغزالي من أهل السنة والجماعة). «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ١٠). قلتُ: أما معمر، والنوبختي، والمفيد، ففضائحهم وفضائح غيرهم من المعتزلة والرافضة مشهورة في مصنفات الفرق والملل، حتى يحكي الأشعري منها في «المقالات» والبغدادي في «الفرق بين الفرق» ومحمد بن عبد الكريم في «الملل والنحل» ما لا يخطر لك ببال ولا يجمعه لك مقال. وعجيب من الرازي أن يعول على كلام هؤلاء في ذات الرب تعالى وتقدس. أما أبو القاسم الراغب فلم أقف له على شيء في ذلك، إلا أن نسبته إلى المذهب الأشعري فيه نزاع، أما الغزالي فقد نبهناك إلى رد ذلك على الفلاسفة. فإن ثبت له شيء من ذلك فيكون قوله فيه قبل رده عليهم. واللَّه أعلم.

فبم تنكرون على من يثبت موجودات قديمة غير متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، كما يقول الفلاسفة في العقول والنفوس والهيولى. والجواب عنه: هو أن المسلمين قد اتفقوا على انحصار المحدثات في الأجزام والقائم بالأجرام. والدليل عليه هو..»(١) ثم ساق الكلام.

فهاهنا ينقل إجماع المسلمين على أن الممكنات لا يجب أن تكون إلا متحيزة أو قائمة بالمتحيز، كما حكاه الأستاذ أبو منصور وسيأتيك مثله من كلام أبي المعالي -رحمة اللَّه عليهم جميعًا-. أما في مصنفاته الفلسفية فقال في شرحه على «عيون الحكمة»: «اعلم: أنني أرى الصواب أن أذكر كلامًا علميا ملخصًا في هذا الباب، وإذا تممته، فحينئذ أرجع إلى حكاية كلام الشيخ (يريد ابن سينا) وأشتغل بتفسيره فأقول: الموجود إن لم يقبل العدم فهو اللَّه ﷻ، وهو الواجب لذاته. وإن قبل العدم فهو الممكن لذاته، وهو إما أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر، أو في موضوع وهو العرض»(٢).

قلتُ: وهذا نص صريح من الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ على أن الممكن لا يجوز وجوده إلا جوهرًا أو عرضًا، والجوهر قائم بنفسه بالاتفاق، إن كان كذلك صح يقينًا: أنه ما ثمة موجود إلا قائم بنفسه أو قائم بغيره، وإن اصطلح على أن كل قائم بنفسه «جسم»، وكل قائم بغيره هو «قائم بجسم»، صح كذلك يقينًا: أنه ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم. على المعنى الاصطلاحي للفظ الجسم، لا على المعنى اللغوي كما قال

---

(١) «الإشارة في أصول الكلام» (ص٧٧).

(٢) شرح «عيون الحكمة» (١/ ٩٦).

شيخ الإسلام.

إن اعترض هذا المحاجج وقال: يمتنع إطلاق لفظ الجسم على ما هو قائم بنفسه.

قلتُ: على هذا الامتناع سقطت اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة جملة؛ مع أن هذا لا يعدو إلا أن يكون خلافا لفظيا، ولا نزاع في الاصطلاح كما هو متفق عليه.

وهذا أبو جعفر السمناني رَحِمَهُ اللَّهُ وهو من كبار أئمة الأشاعرة، حكى عنه الإمام أبو محمد بن حزم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وقال هذا السمناني أيضًا: إن من سمى اللَّه تعالى جسمًا من أجل أنه حامل لصفاته في ذاته فقد أصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط»[١]. كما جوز الرازي إطلاق اسم الجوهر عليه تعالى، قال محمد بن عمر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ في «المطالب»: «والتفسير الرابع للجوهر: إنه الموجود والغني عن محل يحل فيه، وأحق الأشياء بأن يكون جوهرا بهذا التفسير هو اللَّه تعالى، لأنه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه»[٢].

وهذا بناه الرازي على تعريفه للجوهر بأنه الغني عن المحل.

قلتُ: يلزم على اصطلاح الرازي وتعريف الجويني للقائم بنفسه، أنه ما ثمة موجود في الوجود إلا الجوهر وما يقوم به؛ فلزم سعيد فودة تبديع إمامه الرازي ورميه بالعظائم والتجسيم، لزعمه أن الباري عَزَّ وَجَلَّ جوهرا،

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤/ ١٥٧).

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ١١٥).

كما شنع لجهله بالمعقولات على من قال: ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم.

أما قول الرازي أنه ما ثمة موجود: إلا جوهر أو قائم بجوهر، هو كقول القائل: ما ثمة موجود إلا جسم أو قائم بجسم، على اعتبار الجوهر في الأول هو ما لا يفتقر إلا محل، وعلى اعتبار الجسم في الثاني هو كل قائم بنفسه.

وهذا لا محذور فيه لكل من حسُن فهمه لمراد المتكلمين في الإلهيات، ولا يلزم المحذور إلا بشرط إثبات وجود ممكن وجوده خارجي لا ذهني، لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، وهذا لا سبيل إليه.

فسقط هذيان سعيد فودة جملة وهو المطلوب.

ونوضح أكثر امتناع وجود قسم ثالث بين الممكنات بحيث لا هو بجوهر ولا عرض، بقول أبي المعالي الجويني وهو من أعيان الأشاعرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «فاعلموا أن الحوادث تنقسم أيضًا انقساما ضروريًا، ولا تخلوا إما أن تكون مفتقرة إلى محل تحله، وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله. وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضًا، ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل؛ هو الجوهر في اصطلاح المتكلم، والمفتقر إلى المحل هو العرض. ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهرَ أو تكون أعراضًا»(١).

قلتُ: وهذا تصريح من أبي المعالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، على استحالة وجود قسم

(١) «الشامل في أصول الدين» (١/ ١٤٠).

ثالث كما ذهب الفلاسفة والجهمية وبعض الرافضة والمعتزلة موافقة للفلاسفة كما زعموه في الإرادة وغيرها، والرازي في بعض مصنفاته التي اغتر بها هذا المحاجج مع عدم معرفته أن الرازي قد خالف فيه الإجماع الذي حكاه هو.

فإن شغب معارض بقول أبي المعالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل هو الجوهر»، بأن الجوهر إن كان غير مفتقر إلى محل، ففيه بيان وجود موجود مجرد عن المباينة والمحايثة لكونه لا في محل.

قلتُ: هذا قول جاهل بالمباحث الكلامية بحيث: إن الجواهر عند المحققين من متكلمة الأشاعرة، لا يجوز وجودها في الخارج مجردة عن الأعراض؛ إن كان كذلك عُلم أن الجوهر قام بنفسه لقبوله العرض، وما قام بنفسه يمتنع بداهة أن يقال فيه لا مباين ولا محايث.

والقول بجواز خلو الجوهر عن العرض، هو قول من كفرهم عبد القاهر بالإجماع، وقول الزائغين كما نعتهم أبو المعالي رَحِمَهُ اللَّهُ، وليس هذا بقول الأشاعرة قال أبو المعالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلموا وفقكم اللّه أن مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض»[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ **في موضع آخر من «الشامل»**: «فإن قال قائل ما حقيقة الجوهر؟ قلنا: اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك فقال بعضهم: ما يقبل العرض، واعترض بعض الزائغين على هذا الحد»[2].

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٢٠٤)

(٢) نفس المصدر: (١/ ١٤٢)

قلتُ: ومراده بالزائغين، المعتزلة ورد عليهم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالتفصيل عقب هذا الكلام.

وذلك بحيث: إن قبول الجوهر للعرض، دليل على أنه محله ومكانه، ويمتنع وجود الجوهر بدون عرض، فتكون هذه الأعراض مع الجواهر إما مباينة وإما محايثة، فالجوهر وإن استغنى عن المحل فهو استغنى بذلك لمحايثته العرض.

وهذا ما ذهب إليه شيخ الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فقال موضحًا هذا المعنى أكثر: «وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض، وهو امتناع خلو الأعيان والذات من الصفات، وذلك بمنزلة أن يقدر المقدر جسمًا لا متحركًا ولا ساكنًا، ولا حيًّا ولا ميتًا، ولا مستديرًا ولا ذا جوانب، ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على إنكار زعم تجويز وجود جوهر خال عن جميع الأعراض، وهو الذي يحكى عن قدماء الفلاسفة من تجويز وجود مادة خالية عن جميع الصور، ويذكر هذا عن شيعة أفلاطون، وقد رد ذلك عليهم أرسطو وأتباعه، وقد بسطنا الكلام في الرد على هؤلاء في غير هذا الموضع، وبينا أن ما يدعيه شيعة أفلاطون من إثبات مادة في الخارج خالية عن جميع الصور، ومن إثبات خلاء موجود، غير الأجسام وصفاتها من إثبات المثل الأفلاطونية وهو إثبات حقائق كلية خارجة عن الذهن، غير مقارنة للأعيان الموجودة المعينة، فظنوها ثابتة في الخارج عن أذهانهم، كما ظن قدماؤهم الفيثاغورية أن العدد أمر موجود في الخارج، بل وما ظنه أرسطو وشيعته من إثبات مادة في الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته، وإثبات

ماهيات كلية للأعيان مقارنة لأشخاصها في الخارج هو أيضًا من باب الخيال، حيث اشتبه عليه ما في الذهن بما في الخارج»[1].

قلتُ: فإن قال هذا المعترض الذي اغتر بكلام الفلاسفة والجهمية ومن وافقهم من متأخري متكلمة الأشاعرة، أن كل قابل للأعراض فهو جسم.

قلتُ: على تقسيم أبي المعالي واصطلاح الفلاسفة يتعين: أنه ما ثمة موجود في الخارج إلا جسم أو قائم بجسم؛ وهو مراد شيخ الإسلام بقوله: «قال طوائف من النُّظار».

واعتقاد الفلاسفة والجهمية ومن وافقهم من متكلمة المعتزلة والشيعة بوجود ممكنات لا محايثة ولا مباينة، هو اعتقاد سعيد فودة الذي انتصر له في رسالته التي نحن الآن في صدد الرد عليها، واحتج على ذلك بالحب والغضب والأعداد.. وسأبين هذا في محله بالتفصيل.

هذا ومع بيان شيخ الإسلام رضي الله عنه أن لفظ الجسم لم يذكر في قرآن ولا سنة لا بنفي ولا إثبات، كما أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب، فقال رضي الله عنه: «وأما لفظ الجسم، والجوهر، والمتحيز، والمركب، والمنقسم، فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة، لا بنفي ولا إثبات؛ إلا بالإنكار على الخائضين في ذلك من النفاة الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص، كما ذكرنا أن أول من تكلم بالجسم نفيا وإثباتا: هم طوائف من الشيعة

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص٧٤).

والمعتزلة، وهم من أهل الكلام الذين كان السلف يطعنون عليهم وهم في مثل هذا على المعتزلة أعظم إنكار»[١].

فانظر -رحمك الله- كيف أن شيخ الإسلام يذم ما أحدث المبتدعة من الممثلة والمعطلة، إما بنفي أو تمثيل الله ﷻ بهذه الألفاظ التي ابتدعوها في هذه المسائل العظام.

أما سبب تشديد نكير السلف وأهل الحديث على الجهمية والمعتزلة وغيرهم من المعطلة أشد من نكيرهم على المجسمة من الشيعة ونظرائهم، لأن التعطيل أشد ضلالا من التمثيل، فإن التعطيل باب للجحود والإلحاد، وسبب لكل كفر وإشراك.

فإن قال هذا المعترض: إن الجويني والرازي وغير هؤلاء ممن ذكرت أقوالهم قالوا إن الجسم: هو كل قائم بنفسه على اعتباره من أقسام الممكنات.

قلتُ: فما ثمة موجود إلا قائم بنفسه أو قائم بغيره، والباري ﷻ قائم بنفسه بالاتفاق، فلزم أن هذا الاصطلاح شامل للواجب والممكن، ثم هذا الاعتراض لا ينفع إلا على سبيل جحد كون الباري ﷻ غير قائم بنفسه، وهذا لا يقوله لا أبو المعالي ولا الرازي ولا غيرهم من متكلمة أهل الإثبات، كما سأبينه في موضعه من هذا الكتاب.

لذلك قال أبو المعالي رحمه الله **مبينًا هذا المعنى**: «وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني -وهي الأعراض- قيامه بنفسه، فإنا إذا أسبرنا

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٢٩٠).

أوصاف الجواهر وعرضناها على التقسيم، لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا قبول المعنى، إلا صفة القيام بالنفس، ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم لزم طرده في كل ما يقوم بنفسه، وفي إبطال قيام العرض بالعرض وإبطال قيامه بنفسه»[١].

وهذا ذكره الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ وذلك لأن الموجود: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره.

فإن شغب جاهل بأن اصطلاح القيام بالنفس، وهو اصطلاح الجويني وغيره كما بيناه لك يلزم منه قيام الأعراض بذات الباري عَزَّ وَجَلَّ لأنه قائم بنفسه.

قلتُ: هذا لا يقوله أبو المعالي وباقي أئمة الأشاعرة؛ ولا يلزم الاشتراك في صفة القيام بالنفس المماثلة والمشابهة كما قد يُتوهم، وذلك لعلة الاختصاص كما سيأتي توضيحه من كلام أبي الحسن الأشعري، وهو قول أبي المعالي قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: فجوِّزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس، وجوزوا كذلك أيضًا قيام الصفات القديمة بالجوهر. قلنا: هذا خارج عن غرضنا، فإنا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام بالنفس»[٢].

قلتُ: أراد الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن اشتراك الخالق والمخلوق في صفة القيام بالنفس، لا يستلزم قيام صفات الخالق بالمخلوق، ولا قيام صفات

(١) «الشامل في أصول الدين» (١/ ٢٠٣).

(٢) «نفس المصدر السابق».

المخلوق بالخالق وهو حق.

وهذا الذي نازع فيه ابن كلاب والأشعري والباقلاني والجويني والغزالي الفلاسفة ومن وافقهم فيه كمحمد بن عمر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض كتبه؛ وسأذكر الكلام النفيس الذي يكتب بماء العين لأبي محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب -رحمه اللَّه رحمة واسعة- بلفظه في آخر هذا الكتاب.

وعليه فباعتبار أن كل قائم بنفسه جسم، لزم الفلاسفة ومن وافقهم كهذا المعارض: إما اعتقاد وجود موجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، وهو وجود الباري تعالى، وهذا غاية في الإلحاد والسفسطة، وهو قول الملاحدة كابن سينا وغيره، وإما إطلاق لفظ الجسم على اللَّه ﷻ وهو اصطلاح لم يرد شرعا، بعد إثبات أن وجود الموجود لا يخلو إما أنه قائم بنفسه أو قائم بغيره.

وهذا مراد شيخ الإسلام حيث قال: بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي، لأن المعنى اللغوي للفظ الجسم منفي عن اللَّه ﷻ باتفاق أهل القبلة، إلا ما يحكى عن غلاة المجسمة كالرافضي هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي وغير هؤلاء من الشيعة المتقدمين كالقميين حاشا الصدوق فهو على مذهب المتأخرين؛ وذلك منذ اتصالهم بالدولة العبيدية وأعيان الملاحدة من الإسماعيلية، كابن سينا والنصير الطوسي ومن تتلمذ لهذا الأخير كالحلي وغيره، فهؤلاء قولهم في الأسماء والصفات على قول نظرائهم من زنادقة الجهمية.

هذا كله مع العلم أن الجسم في اللغة هو الجسد كما أوضحناه لك، فبقي النزاع يقينًا في نفي المعنى الاصطلاحي للفظ الجسم.

فإن قيل: كل قائم بنفسه جسم كما أسلفنا.

قلتُ: لم يلزم من هذا الاصطلاح نفي القيام بالنفس عن ذات الباري - جل في علاه -، كما لو أريد بالجسم الموصوف والقائم بالجسم الصفة.

وهنا أجمل لك المسألة في كلام يسير حتى يتضح المراد لمن ليست له دربة وعناية بفهم كلام هؤلاء النظار في مصنفاتهم كهذا المحاجج. فأقول: تضارُب أقسام الموجودات في كلام هؤلاء، راجع إلى نزاع الفلاسفة مع المتكلمة وأئمة الحديث في وجود قسم ثالث بين الممكنات وذلك: أن أئمة الحديث والكلام من الكلابية والأشاعرة والكرامية قالوا: إن الممكن يمتنع وجوده في الخارج بحيث: لا بمتحيز ولا قائم في المتحيز، لا بجوهر ولا عرض، لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، لا بجسم ولا قائم بجسم، لا بموصوف ولا صفة، فإن أردنا صياغة هذه العبارات في قسمين نقول:

القسم الأول: إما متحيز أو جوهر أو قائم بنفسه أو جسم أو موصوف

القسم الثاني: إما قائم بالمتحيز أو عرض أو قائم بغيره أو قائم بجسم أو صفة.

أما الفلاسفة كابن سينا ومن وافقه كالرازي في بعض كتبه، يرى كما ذكر في «الإشارت» من كتاب الإلهيات في النمط الرابع، أن هناك موجودات وجودها عيني لا ذهني، لا هي من القسم الأول ولا من القسم الثاني، فسمى القسم الأول: «جسم»، والقسم الثاني: «أحوال الجسم». فإن أراد أهل الحديث وأئمة الكلام مناظرة الفلاسفة باصطلاحهم يقولون: يمتنع أن يكون بين الموجودات ما ليس بجسم ولا بأحوال الجسم. (أي:

ما يقوم به».

ويرجع النزاع بين أئمة الحديث والكلام في: هل يصح أن يطلق لفظ «الجسم» على الرب تعالى؟

ومثل هذا السؤال يقال في لفظ «الجوهر» و«القيام بالنفس». أما أهل الحديث ﷺ ففي موطن الإجماع لا يطلقون إلا الألفاظ التي جاءت بها النصوص الإلهية، أما في مورد النزاع فينظرون إلى المعاني العقلية، إن وافقت الشرع أثبتوها عقلًا، وإن خالفت الشرع نفوها عقلًا، وبينوا بالمناظرة العقلية أن ما أخبرت به النصوص السمعية ليس ثمت ما يخالفها من القواطع العقلية، أما أئمة الكلام فبينهم من النزاع ما لا يحصيه إلا الرب المتعال، فجل الأشاعرة يمنعون إطلاق لفظ «الجسم» عليه على غرار الكرامية، أما أبو جعفر السمناني من أكابر الأشاعرة فيرى أن من سمى الباري تعالى جسمًا لأنه حامل لصفاته، فالتسمية جائزة عقلا وممتنعة نقلًا لعدم ورود النص بذلك، أما الجواز العقلي فللاشتراك بين الباري تعالى والأجسام في حمل الصفات، أما إطلاق اسم الجوهر عليه تعالى، فأجازه الرازي كما حكيناه لك، أما علة الجواز فلاشتراك الرب تعالى مع الجوهر في الاستغناء عن المحل، ومنعه الجويني والغزالي وغيرهما

قال أبو حامد في «التهافت»: «قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم -تعالى الله عن قولهم- جوهرًا»(١). ثم بين أن

---

(١) «تهافت الفلاسفة» (ص ٧٩).

المعنى المراد من لفظ الجوهر إن كان متفقا عليه عقلا رجع النزاع فيه إلى اللغة والفقه. فقال رَحِمَهُ اللهُ: «ولسنا نخوض في إبطال هذا لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقًا عليه، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى، إلى البحث عن اللغة، وإن سوغت اللغة إطلاقه، رجع جواز أطلاقه في الشرع، إلى المباحث الفقهية، فإن تحريم إطلاق الأسامي وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع»[١].

قلتُ: لا تغتر بالاتفاق الذي أشار إليه أبو حامد في القيام بالنفس، فقد نازع فيه الأشعري ومنعه، قال القاضي أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلام الأشعري: «فأما الوصف له بأنه قائم بنفسه. فقد اختلف قوله في ذلك. فذكر في «المسائل المنثورة» امتناعه عن إطلاق الوصف للباري تعالى. بأنه قائم بنفسه»[٢].

أما تسميتهم الرب تعالى «قائم بنفسه» كما أطبق على جوازه أئمة النظر والكلام مع منع الأشعري له في أحد قوليه، فالقسمة العقلية البديهية توحي بذلك وهو: أن الموجود «الواجب والممكن» يمتنع كونه موجودا في الخارج إلا: قائمًا بنفسه أو قائما بغيره.

إن فهمت ما ذكرته لك في هذا الملخص، ظهر لك ما أبهم في هذا الباب الذي استعصى فهمه على هذا المحاجج.

كما أن هذه الاصطلاحات من حيث صحتها وفسادها، وذلك

(١) «المصدر السابق»: «ص ٨٠».

(٢) «مقالات الأشعري» (ص ٤٣-٤٤).

بالوقوف على المعنى المراد لها عند المشتغلين بها، مطرد في قول واصطلاح المعتزلة.

لا يعقل: سميع بصير، إلا ما كان جسمًا.

قلتُ: اصطلاح المعتزلة لا يلزم منه نفي صفتي السمع والبصر عن الباري ﷻ، ولو قال أشعري لمعتزلي: لا يلزم أن الباري ﷻ «جسم» لكونه سميعًا بصيرًا؛ صح الكلام وبطل إلزام المعتزلة، فإن اتهام المعتزلة للأشاعرة بالتجسيم لكون الباري تعالى سميعًا بصيرًا، مريدًا حكيمًا هو: كاتهام متكلمة الأشاعرة لأهل الحديث والسنة بالتجسيم، لكون الباري فوق سماواته بائن من خلقه، فظهر بطلان التهمتين؛ ولا يصح قول المعتزلة إلا بعد بيان أن كل سميع بصير لا يكون إلا جسما في الشاهد وذلك: لما زعموه من الاتصال والمماسة، كما أنه لا يصح قول متكلمة الأشاعرة إلا ببيان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره لا مباين ولا محايث، وهذا لا سبيل إليه؛ فسقط اصطلاح متكلمة الأشاعرة والمعتزلة وهو المطلوب. لذلك قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «فالمعتزلة والجهمية ونحوهم من نفاة الصفات يجعلون كل من أثبتها مجسمًا كافرًا»[1].

بل انحصار الموجودات في القائم بنفسه والقائم بغيره، الذي هو قول أئمة الحديث والسنة والكلام، تجده صريحًا في قوله رضي الله عنه: «وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان القسم الثالث معلوم بالضرورة، بل

(١) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ١٠٥).

قد بين أبو محمد عبداللَّه بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية، كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي عبداللَّه بن مجاهد وغيرهم، من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وأن قول من أثبت موجودًا غير مباين ولا محايث، معلوم الفساد بالضرورة مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ»[1].

وذلك: لما بيناه آنفا من زعم الفلاسفة بأن الموجودات على أقسام ثلاث:

موجود قائم بنفسه وهو جسم، وموجود قائم بغيره وهو العرض، وموجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، لا مباين ولا محايث، لا داخل العالم ولا خارج العالم؛ وهو وجود اللَّه ﷻ الذي ماثل في وجوده الهيولى والموجودات المطلقة بشرط الإطلاق، كالكليات المجردة، ثم وجود بعض الأعراض لا في محل كالإرادة عند المعتزلة، وهو اعتقاد فودة كما سنبينه لك بحرفه.

فنازعهم هؤلاء النظار كعبد اللَّه بن سعيد بن كلاب والأشعري والباقلاني والبغدادي والجويني. . . ثم أئمة الحديث والسنة كالإمام أحمد وعبد العزيز الكناني المكي، وغيرهم ﷺ في استحالة وجود قسم ثالث، وأن هذا الكلام مكذوب وغاية في السفسطة، بحيث أن هذه الموجودات لا وجود لها في الأعيان إنما وجودها في الأذهان؛ وأن قول القائل: لا مباين ولا محايث، لا داخل العالم ولا خارج العالم، لا قائم

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٩).

بنفسه ولا قائم بغيره، يقع على المعدوم لا على الموجود.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «أن سلب هذين جميعًا يوصف به المعدوم، الذي ليس بثابت في الإنسان، فإذا وصفوا بهما المعبود فقد جعلوا ما وصفوا به الثابت في حق الخالق، كما وصفوا أنه العدم في حق المخلوق، فإذا جاز أن يوصف بما هو صفة المعدوم في حق المخلوق، لزم أن يوصف بنفس العدم، كما يوصف المخلوق بأنه عدم، إذا وصف بصفات العدم يقع على المعدوم لا على الموجود»(١).

ولهذا السبب ذهب أئمة المعتزلة ولفقوا قول الفلاسفة بوجود الكليات المجردة خارج الذهن فقالوا: «إن المعدوم شيء» لغرض التمويه على ضعاف العقول وجواز وصف الموجود بصفات المعدوم، لاتفاقهم في الشيئية؛ وقد حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تقارب قول الفلاسفة والمعتزلة في شيئية المعدوم مع اختلاف الفلاسفة في الموت وغيره هل هو شيء أم ليس بشيء، الذي قادهم الى جحد معاد الأبدان كما صرح بذلك ابن سينا، وليس هذا محل بسط هذا الكلام، وإنما الغرض التنبيه على أن نكران الشرائع والكفر برب العالمين والرد على الأنبياء والمرسلين، لم يكن سببه إلا اعتقاد صحة أصول هؤلاء الملحدة والجهمية. فوا غوثاه يارب.

ثم نقل سعيد فودة كلام شيخ الإسلام رضي الله عنه في «بيان تلبيس الجهمية»، وهو: «ومعلوم أن كون الباري ليس جسمًا: ليس هو مما تعرفه الفطرة

---

(١) «بيان التلبيس» (١/ ٩٦).

بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول وليست مقدمات بينة ولا متفقًا على قبولها بين العقلاء؛ بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد، وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلا معدومًا، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول»(١).

علق فودة قائلًا: «وهذه العبارة من ابن تيمية تصريح واضح بأن لا يوجد موجود مطلقا إلا أن يكون جسمًا، بل هو يتكلم عن الباري ﷻ فيقول أن الشرع والعقل والضرورة تثبت أن اللَّه يجب أن يكون جسما ولا تقبل نفي ذلك»(٢).

قلتُ: الذي جعله يقول: «وهذه العبارة من ابن تيمية تصريح واضح بأن لا يوجد موجود مطلقًا إلا أن يكون جسمًا) حقده على شيخ الإسلام، وهو السبب الذي جعله ينتحل أقوال الفلاسفة والجهمية وينفر من أقوال أئمة الحديث والسنة.

بل قول شيخ الإسلام رضي الله عنه: «ومعلوم أن كون الباري ليس جسمًا، ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول وليست مقدمات بينة

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٩).

(٢) «الكاشف الصغير» (ص٣٤).

ولا متفقًا على قبولها بين العقلاء».

قلتُ: فيه تصريح من شيخ الإسلام أن الباري تعالى ليس بجسم، لكن: كون الباري ﷻ ليس جسمًا، ليست هذه المقدمة بديهية فطرية، بحيث معرفتنا لها كمعرفتنا أن النار محرقة بطبعها، وأن الكل أعظم من الجزء، بل هي مقدمة خفية، وبيانها يحتاج إلى طول بحث ومثابرة، والأشاعرة إذا أرادوا إثبات كون الباري تعالى ليس جسمًا، يبذلون من الجهد والمشقة واستفراغ الوسع ما لا يخفى على كل باحث في الإلهيات، وهذا ظاهر في مصنفاتهم، بل ما سمي علم الكلام كلامًا إلا لكثرة كلامه وكلماته، مع أن غالب ما يذكرون من مقدمات لبيان كون الباري ليس جسمًا، فيها خفاء وطول، بل هي مقدمات مكذوبة، ليست يقينية ولا برهانية، ولا تفي بغرضهم، بل هي حجة عليهم وتقع على عكس مرادهم، بل بسببها استطال عليهم الدهرية والفلاسفة والملاحدة، ونازعوهم في قدم الباري ﷻ، لجحد أئمة الكلام المذموم ما يقوم بذات الرب تعالى من الصفات الاختيارية، كالكلام والفعل والاستواء. . .، كما استطال عليهم الدهرية في معاد الأبدان، فعجزوا على مناظرتهم وإقامة الحجة عليهم بسبب قولهم بهذه المقدمات المكذوبة عقلًا ونقلًا، بل هذا محمد بن عمر الرازي رحمه الله وهو عمدة متأخري الأشاعرة وعليه عول الإيجي في «المواقف»، قال عنه الحافظ ابن حجر رحمه الله واصفًا حاله وهو يناظر الملاحدة: «كان له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة، وكان يورد شبه الخصوم بدقة، ثم يورد مذهب أهل السنة على غاية من الوهن»[(١)]. ورماه سعد الدين التفتازاني بأنه كان يميل إلى الاعتزال فيما يثبته من الصفات، فقال رحمه الله: «وكلام الإمام الرازي في تحقيق إثبات

---

(١) «لسان الميزان» (١٣/ ٣٤٩).

الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل إلى الاعتزال»[١].

قلتُ: ومن هذه المقدمات المكذوبة: القول بالجزء الذي لا يتجزأ، الذي نازعهم فيه جمهور العقلاء، والقول بتماثل الأجسام، وأن العرض لا يبقى زمانين، وأن التركيب شرط في وجود إمكان المركب؛ فلا ريب أن هذه المقدمات ليست فطرية بديهية، وهذا مما لا يخفى ولا ينازع فيه أحد، ككذب وخفاء مقدمات المعتزلة، في بيان كون الباري ليس جسمًا؛ وذلك بإثبات حدوث الأجسام بحدوث الأعراض لامتناع حوادث لا أول لها، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض التي هي الصفات، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، وهي طريقة كثير من الأشاعرة التي ذمها أئمة السنة بالاتفاق والإجماع، بل طعن فيها كثير من النظار وأرباب المقالات، وهذا الإمام أبو الحسن الأشعري -نضر الله وجهه- أعرض عنها في أواخر كتبه كـ«اللمع»[٢]، والرازي لم يرتضها في آخر كتبه[٣]،

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ص ٤/ ٧٠).

(٢) لم يعول الأشعري في إثباته للخالق -جل في علاه-، على هذه الطريقة المبتدعة التي ذمها السلف بالاتفاق في «اللمع» كما ذمها في «رسالته إلى أهل الثغر» ولا أشار إليها بشيء من الكلام، بل نبذها وراء ظهره وذكر الطريقة القرآنية السلفية وهي: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. المبنية على دلالة المخلوق على وجود الخالق تعالى. وهي النظر والاعتبار في مخلوقات الله ﷻ، فمن تمعن في عظمة المخلوق دله ذلك على عظمة الرب تعالى وعلمه وحكمته وقدرته. انظر: «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» (ص١٨-١٩).

(٣) لما ذكر الرازي جميع أدلة النظار في إثبات الخالق ﷻ، كدليل المتكلمة «دليل الحدوث» ودليل الفلاسفة «دليل التركيب». قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونختم هذه الفصول=

ونقدها ابن رشد في «مناهج الأدلة»[١].

أما قول شيخ الإسلام رضي الله عنه: «وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلا معدومًا، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول».

قلتُ: ومن هذه الطوائف الهاشمية والسالمية، وغيرهم ممن رمي بالتجسيم، وليس هذا بقول شيخ الإسلام رضي الله عنه، ولا هو قول أحد من أئمة الحديث والسنة، وهذا واضح غاية الوضوح بدليل قوله: «وطوائف من

= بخاتمة عظيمة النفع، وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي: أنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات، وكثرت السؤالات. وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل. ومن ترك التعصب، وجرب مثل تجربتي، علم أن الحق ما ذكرته، ولما ثبت أن هذا الطريق الذي ذكره اللّه في القرآن أنفع، وفي القلوب أرجح لا جرم أفردنا له بابًا مستقلًا، وهو القسم الثاني من هذا الكتاب. ونسأل اللّه تعالى الهداية والرحمة والإرشاد إلى الحق، بفضله. فإنه خير موفق ومعين). انظر: «المطالب العالية من العلم الإلهي» (١/ ٢٣٦).

(١) قال أبو الوليد: «وأما الأشعرية رأوا أن التصديق بوجود اللّه -تبارك وتعالى- لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه اللّه تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان بها من قبلها). ثم ساق الكلام بعدها في تزييف هذه الطرق. انظر «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» صفحات: «١٠٣-١١١».

أهل الكلام».

بل هذا أشد وضوحًا في قوله رضي الله عنه: «والمسلك الثاني طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات اللَّه تعالى أعراضًا كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسمًا، ولا يقول أيضًا بأن الأعراض لا تبقى، بل الأعراض التي في الحس باقية كالألوان وغيرها، بخلاف ما ليس باقيًا كالحركة، وهؤلاء يقولون هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم، فليس يلزم من ذلك محذور؛ وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء»(١).

لكن هذا المحاجج من شدة تعسفه على شيخ الإسلام، لا يكاد يرى عبارة في مصنفات أبي العباس حاملة للفظ «جسم» أو «أجسام» إلا يحاول جاهدا -وبأي طريق اتفق له- أن يجعلها دليلًا قاطعًا وصريحًا وكاشفًا على أن شيخ الإسلام يعتقد بأن اللَّه جسم! وفي جنس هؤلاء قال اللَّه عز وجل: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

وعن عبد اللَّه بن عمر رضي الله عنهما: سمعت رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم يقول: «**ومن خاصم في باطل وهو يعلمه، لم يزل في سخط اللَّه حتى ينزع عنه، ومن قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه اللَّه ردغة الخبال حتى يخرج مما قال**»(٢).

أما الرسالة التي نحن بصددها: فقد جزّأها صاحبها إلى جزأين، جزء

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٣٨٨).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» حديث رقم (٣٥٩٧).

سالب وجزء موجب، أما السالب فهو اعتراض، أعني الاعتراض على أهل الحديث والسنة في اعتقادهم أن اللَّه مستو على عرشه بائن من خلقه، وأن القول بالمباينة دليل على التجسيم للزوم المكان والحيز والجهة، وهذا الجزء هو الغالب على كلامه أما الجزء الموجب فذكره في أواخر رسالته، وأعني بالموجب أي: الاستدلال على ما يعتقده الرجل من كون الباري تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم.

فكان غاية ما ذكره في مقام الاستدلال هو نقلا عن غيره بذكر كلام لابن الجلال والفاسي، ولم يتعرض لكلام الفاسي ولا لكلام ابن الجلال لا بشرح ولا تفسير، بداعي أن من يخاطبهم أحقر من أن يفهموا كلامه وكلام من نقل عنهم!

قلتُ: فهذا كما ترى حال هذا الرجل الذي زعم أنه كتب رسالته دفاعا على التوحيد ودفعا للتشبيه؟! فأين هذا من منهج السلف ﷺ في ذكر الأدلة والبراهين على صحة ما يعتقدونه ويذهبون إليه؟

أما ادعاء هذا المحاجج: أن المخاطب ليس أهلا لفهم ما ساقه من الكلام الذي ظنه لقلة علمه حججًا وأدلة، فهذا الأسلوب يحسنه الغوغاء والعامة، وهي حجة من لا حجة له. ولا شك أن مقام الاستدلال أشرف من مقام الاعتراض، كما أن الاعتراض إن كان لازما للخصم فليس فيه إلا فساد الحجتين، كما هو مبين في موضعه، لذلك صرح الغزالي في مقدمة تهافته، أنه سيعارض الفلاسفة بكل كلام يجده أمامه سواء من كلام المعتزلة أو الكرامية أو الواقفة لغرض الطعن فيهم!![1] وهذا يبين لك سبب

(١) قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن=

إعراض الأشاعرة المقصود عن كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، وليس لهذا الكتاب ذكر في مصنفات الأشاعرة إلا أنه من مصنفاته؛ ومن نظر بإنصاف في «تهافت التهافت» للقاضي أبي الوليد، جزم بأن تهافت الغزالي متهافت.

ثم إطنابك في الاعتراض وإعراضك عن الاستدلال لأسباب منها:

الأول: أن الرجل مريض بمرض العجب ومناطحة الأكابر، والرجل لا يزال في المهد، وهذا واضح لكل من اطلع على بعض ما يهذي به، وهذا حال من يعترض ولا يستدل، قال السراج البلقيني رَحِمَهُ اللَّهُ: «الانتهاض لمجرد الاعتراض من جملة الأمراض»[1].

الثاني: جهل الرجل بالمعقولات ومباحثها، وهذا الذي سنبينه في هذا الرد بالتفصيل والإيضاح، لذلك لم يذكر جملة من عِنديَّته في مقام الاستدلال على بيان أن اللَّه تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم.

الثالث: أن الاعتراض المقرون بالاستدلال علم يحسنه العلماء، بخلاف الاعتراض العاري عن الاستدلال فيحسنه المتعالم والغوغاء.

الرابع: أن ما ذهب إليه من كون الباري تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم؛ معتقد الملاحدة وأهل الدجل والسفسطة، لذلك

= مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية). انظر: «تهافت الفلاسفة» المقدمة الثالثة (ص٨٢).

(١) «محاسن الاصطلاح» (ص١٧٦).

أعرض عن الاستدلال، ولو وجد كلاما يسعفه، لذكره ولو من قبيل الجَدَل والخطاب، لأن هذه المقالة من أعظم الكذب والافتراء الموجود في العالم.

قلتُ: فسقط موضوع الرسالة، للتعارض بين العنوان المراد لها وفحوى الخطاب.

فقوله: «حسن المحاجة في بيان أن اللّٰه تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم»، مع إعراضه عن ذكر الحجج والبراهين، دليل على بطلان ما ذهب إليه، لعجزه عن الاستلال على موضوع الرسالة؛ مما يوضح لك أن الرجل شغب فيها ببعض الكلمات التي لا تفي بغرضه ولا لبيان معتقده.

* * *

نقض «حسن المحاججة»

قال سعيد فودة: «قد يحتج بالكتاب على ذلك فيقال: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. حجة على عدم كونه خارج العالم، وعلى عدم كونه تعالى داخل العالم».

قلتُ: وهو استدلال فاسد وذلك لسببين:

الأول: قوله: «قد يحتج بالكتاب..»، فيه دليل أن الآية ذكرها للاعتضاد لا للاستدلال، وهذا غاية احتجاجهم بنصوص القرآن.

والقوم يصرحون بأن الوحي لا مكان له في إثبات التوحيد والأصول العقائدية، وأن العقل حكم عليه، فنبذوا وحي الرَّحمن الذي نزل به جبريل عليه السلام وراء ظهورهم، وتمسكوا بوحي الشيطان الذي أوحاه إلى الفلاسفة والمناطقة والمتكلمة، وزعموا أن وحي الشيطان يقينيات ومعقولات.

بل سعيدة فودة جعل من أصول الكفر والشرك التمسك بظواهر نصوص الوحيين السنة والقرآن!! فقال غير مستح من اللَّه عز وجل: «فهذ هي أصول الكفر على ما وضحه الإمام السنوسي، وكلامه فيها في غاية الإتقان، وما يهمنا الكلام عليه ههنا هو الأصل الأخير، وهو التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة... إلخ»[1].

---

(١) «نقض الرسالة التدمرية» (ص٨٣).

فأخذ أصل العقيدة بما فيها من مسائل: الربوبية والإلهية والصفات والنبوة والمعاد... بظواهر النصوص من القرآن والسنة عند هذا المتكلف على نفسه كفر وزندقة، وجَهِل هذا المحاجج أنه لم يقل أحد من أئمة الإسلام بمثل مقالته إلا أتباع عبد اللَّه بن ميمون القداح إمام الباطنية، فإن نصوص الشريعة عند الباطنية لها ظاهر وباطن، فالصلاة عندهم معناها معرفة السر، والصوم كتمانه والحج السير إلى أئمتهم، وهكذا يحرف كلام اللَّه من دخل في دين هؤلاء من أصناف الرافضة والجهمية فيقولون: الشرك إشراك أبي بكر وعلي في الخلافة، واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين، والبقرة التي أمر الباري عَجَّلَ بني إسرائيل بذبحها فهو الحيوان المعروف، أما الباطن فعائشة رضي الله عنها، وظاهر يدي أبي لهب الجارحة، أما الباطن فأبو بكر وعمر، وكذا في نصوص المعاد والوعد والوعيد... وفي آيات الصفات كتأويل الاستواء بالاستيلاء... وغير هذا مما يصعب جمعه وذكره في تفاسير هؤلاء الملاحدة والزنادقة من الباطنية ومن دخل فيهم من الإسماعيلية والنصيرية والجهمية وأجناس وأصناف من أهل القرمطة... وهؤلاء كفار وزنادقة بإجماع المسلمين، ولا يشك في كفر من ذهب مذهبهم أو قال بمقالتهم أحد من المؤمنين.

قال أبو حامد الغزالي رحمه الله في «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»: «وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعًا»، ثم ذكر جملة من تأويلاتهم قال بعدها:

«وهذه أول درجات الزندقة، وهي رتبة بين الاعتزال وبين الزندقة المطلقة، فإن المعتزلة يقرب منهاجهم من منهاج الفلاسفة إلا في هذا الأمر الواحد هو: أن المعتزلي لا يجوز الكذب على الرسول ﷺ بمثل هذا العذر، بل يؤول الظاهر مهما ظهر به بالبرهان خلافه»(١).

وكان قد ذكر رحمه الله قبل هذا أن أئمة الإسلام لم يتأولوا شيئًا من ظاهر الشريعة إلا أحاديث لا تفارق أصابع اليد الواحدة، فقال رحمه الله: «فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط».

ثم بين بعد ذلك أن أقرب الناس إلى الإمام أحمد في نبذ التأويل هم أئمة الأشاعرة -رحمة اللَّه عليهم- فقال: «وأقرب الناس إلى الحنابلة في أمور الآخرة، الأشعرية وفقهم اللَّه، فإنهم قرروا فيها أكثر الظواهر إلا يسيرًا»(٢)

فأبو حامد يقر بأن الأشاعرة -رحمة اللَّه عليهم- في معتقدهم يقرون بجميع ظواهر النصوص ولا يتأولون إلا اليسير منها بخلاف منهج المتأخرين ممن تأثر بمذاهب الفلاسفة والمعتزلة؛ وهذا المحاجج يصرح أن التمسك بأصول العقائد بظواهر النصوص من أصول الكفر، نعوذ باللَّه من الخذلان.

واعلم أن هذا مذهب أئمة الإسلام قاطبة، ولا يُحفظ عن أحدهم

---

(١) «انظر» (ص ٨٧-٨٨).

(٢) «نفس المصدر السابق»: «ص ٨٣-٨٤).

خلاف ذلك البتة لا سيما في آيات الصفات، وذكر كلامهم مما يضيق على هذا السفر حمله واستيعابه، فمن أظهر مذاهب السلف التي يحفظها العوام قبل الطلبة والعلماء عدم تحريف آيات وأحاديث الصفات، وأنه يجب إمرارها كما جاءت ووردت.

يقول الإمام أبو سليمان الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في «معالم السنن»**: «قلت مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يريغوا لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها»[(١)].

قلتُ: فعليك يا أخي العمل بالإجماع الذي ذكره الإمام أبو سليمان عن السلف ففيه النجاة والعصمة.

الثاني: لو قيل: إن الآية دليل صريح على كذب دعواكم أن الباري ﷻ لا داخل العالم ولا خارج العالم، لكان هذا أقرب إلى منطوقها وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الآية نص صريح على إثبات الصفات للباري ﷻ، وما كان موصوفًا فيمتنع أن يكون لا مباينًا ولا محايثًا.

الوجه الثاني: أن نفي المماثلة الذي جاء التصريح به في هذه الآية، دليل على أن الخالق مباين للمخلوق، ولو لم يكن مباينًا له جاز أو وجب حلوله فيه، فلزم مماثلته له؛ لاسيما على قولكم بتماثل الأجسام وهو فاسد كما سنذكره.

---

(١) «المعالم» (٤/ ٣٣١).

الوجه الثالث: أن قولكم لا داخل العالم ولا خارج العالم نفي محض بلا إثبات شيء، والآية نصت على نقيض مرادكم، لذلك قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ لبيان أن التعطيل الذي لا يقابله إثبات صفة كمال، هو إلحاد في أسماء الله وصفاته؛ وذلك أن قولكم لا داخل العالم نفي، ولا خارج العالم نفي؛ أما قول أهل الحديث والسنة: أن الباري ﷻ خارج العالم لا داخل العالم نفي وإثبات؛ فوافق نفيكم المطلق التعطيل في كلام المعطلين؛ ووافق نفي وإثبات أهل الحديث والسنة التوحيد وكلام رب العالمين؛ وذلك أن الآية دليل صريح على أن الباري ﷻ ليس داخل العالم الذي يستلزم منه التماثل المنفي بقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وإثبات كون الباري -جل في علاه- خارج العالم بائن من خلقه بدليل قوله تعالى وتقدس: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

قولهُ: «وهذا استدلال جيد وبيان وجه الاستدلال أن يقال: كما ذكره ابن مرزوق عن العلامة أبي عبد الله بن الجلال: «لو كان في العالم أو خارجًا عنه لكان مماثلًا، وبيان المماثلة واضح، أما في الأول: فلأنه إن كان في العالم صار من جنسه، فيجب له ما وجب له». قلت: أي صار من قبيل الأجسام ومادة العالم؛ لأنه إن كان داخل العالم فيكون جزءًا منه، وما كان جزءًا من شيء كان مماثلًا له في الجنس، فالورق مثلًا ليس من جنس الحديد إلا باعتبار أن كليهما أجسام ومواد، ولذا لا يمكن أن يكون الورق جزءًا من الحديد، وكذا الطير ليس جزءا من الأحجار لاختلاف الجنس، إلا باعتبار أن كليهما أجسام».

قلتُ: هذا الكلام بناه على قاعدة: أن الأجسام متماثلة. «وهي أبطل ما في العالم من الكلام» كما ذكره شيخ الإسلام وغيره؛ أما ذكره للآية لإثبات أن الأجسام متماثلة، فمن أعظم الكذب والافتراء على كلام ربِّ العالمين، فليس التماثُل الذي عَنَوْه في قولهم أن الأجسام متماثلة هو التماثل المذكور في الآية، ولا هو استعمال القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨]؛ فنفى عنهم التماثل مع اشتراكهم في الإنسانية والضاحكية...

ثم قول القائل: أن الحيوان مثل الإنسان، وأن النار مثل الماء، وأن الحديد مثل الخشب، من أكذب الكلام الذي تجحده العقول الصريحة، وهو من أفسد ما تلقاه الأشاعرة عن الفلاسفة من أمثال ابن سينا، كما حكى ذلك عنهم شيخ الإسلام في قولهم: «ثم هم -أعني ابن سينا وأمثاله- يقولون: إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة، وإنما اختلفت باعتبار أبدانها، فهي كماء واحد وضعته في آنية مختلفة لاختلاف الأوعية»[1].

قال سعيد فودة شارحًا قول ابن الجلال: «أي صار من قبيل الأجسام ومادة العالم؛ لأنه إن كان داخل العالم فيكون جزءًا منه، وما كان جزءًا من شيء كان مماثلًا له في الجنس، فالورق مثلًا ليس من جنس الحديد إلا باعتبار أن كليهما أجسام ومواد، ولذا لا يمكن أن يكون الورق جزءًا من الحديد، وكذا الطير ليس جزءًا من الأحجار لاختلاف الجنس، إلا باعتبار أن كليهما أجسام».

(١) «الرد على المنطقيين» (ص٤٨٣).

قلتُ: هذا الشرح كاف في بيان حال هذا الرجل، وجهله الواضح حتى بمذهب أسلافه فضلًا عن مذاهب منازعيه، وأنه لا يفقه شيئًا في المعقول بعد أن أعرض عن المنقول؛ وهذه حال من قال فيهم اللَّه ﷻ: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠-١١].

مما يبين ذلك:

أثبت أن الأجسام متماثلة في جنسها فقال: «وما كان جزءا من شيء كان مماثلًا له في الجنس)

ثم نفى تماثل الأجسام في أجناسها في العبارة التي تليها فقال: «فالورق مثلًا ليس من جنس الحديد إلا باعتبار أن كليهما أجسام ومواد».

قلتُ: إن خالف الورق الحديد في الجنس ففي أي شيء تماثلا!!؟ ثم نفى تماثل الأجسام في أجناسها بعبارة صريحة فقال: «وكذا الطير ليس جزءًا من الأحجار لاختلاف الجنس».

قلتُ: كيف تكون أجناس هذه الأجسام مختلفة ثم متماثلة! مما يوضح لك أن الرجل جاهل بأصل أصول الأشاعرة، الذي قرروه بكلام في غاية التفسير والتفصيل، فهو جعل التماثل في اللفظ من غير حقيقة في المعنى، وهو على خلاف مراد الأشاعرة، فإن الأشاعرة أرادوا بقولهم إن الأجسام متماثلة: أي في الماهية والحقيقة، وهذا يبين لك حقيقة هذا المتفاصح؛ بل هذا واضح حتى في قول ابن الجلال الذي نقله ونقضه حيث قال: «فلأنه إن كان في العالم صار من جنسه، فيجب له ما وجب له».

قلتُ: مراد الأشاعرة الذي يجهله صاحبنا في قولهم إن «الأجسام متماثلة» أي: في جواهرها، فإن الأشاعرة ذكروا أن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ[(١)]، الذي كذَّبهُ العلم الحديث، والذي نازعهم فيه أرباب المقالات، وأن هذه الجواهر الفردة متماثلة؛ وكون الأجسام تكْسِب صفات مختلفة ومتغايرة، كصفة الخشب المغايرة لصفة الحديد، لكنَّها متماثلة لتماثل الجواهر المرَكِّبة لهذه الأجسام؛ وذلك كما بيناه لك أن القوم يرون أن الأجسام تتماثل وأن التغاير إنما يكون لتغاير ما يطرأ عليها من أعراض.

لكن هذا متوقف على بيان تماثل الجنس والجواهر الفردة، وهذا لا سبيل إليه البتة، وقد اعترف الرازي وغيره أنه لا دليل على تماثل الجواهر، كما صرح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بفساد القول بالجوهر الفرد، فلزم عدم تماثل

(١) أول من عرف عنه القول بتماثل الأجسام، وبوجود الجزء الذي لا يتجزأ: هو ديمقريطس (حوالي: ٤٦٠ قبل الميلاد). وكان يرى: أن ليس هناك اختلافًا بين الذرات في الكيف، فهي كلها من حيث الجوهر والكيف واحدة؛ وكانت هذه النظرية في مقابل نظرية بارمنيدس (حوالي: ٥٤٥ قبل الميلاد) الذي كان يرى أن العالم جزء واحد، وهو من أوائل من قال بوحدة الوجود، ودافع عنها تلميذه زينون الإيلي (حوالي: ٤٨٥ قبل الميلاد)، وصاغها في قالب جديد، ويعتبر زينون هذا بجد: شيخ الملاحدة القائلين بالحلول والوحدة؛ ومن أهم الفلاسفة الذين دافعوا عن نظرية ديمقريطس في وجود الجزء الذي لا يتجزأ، أبيقور وكان يعتبره معلمًا له، وذلك بعد وفاته بـ (١٢٠) عامًا؛ كما أن أرسطو كان من أوائل الفلاسفة الذين تصدوا لنظرية ديمقريطس في الجزء الذي لا يتجزأ. انظر: «دروس في تاريخ الفلسفة» (ص ١٨ إلى ٧٥).

الأجسام وأنه قول بغير علم قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

قال الرازي رَحِمَهُ اللهُ في استحالة وجود الجوهر الفرد: «أحدها: أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وكل واحد منها لا يقبل القسمة لا في الوهم ولا في الوجود، وهذا باطل. لأن كل متحيز فلابد وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره، فيكون منقسمًا، ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ إذا وقع الضوء على أحد وجهيها، فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم فينقسم»[١].

قلتُ: وهذا الاعتراض الذي أورده الرازي على القائلين بالجوهر الفرد هو المشهور والأقوى[٢]، وقد ذكره غالب من انتقد وجود هذا الجزء الذي لا يتجزأ؛ وذلك أن الجوهر الفرد على فرض وجوده، إما أن لا يتميز أحد جانبيه على الآخر وإما نعم.

أما الأول: فهو ممتنع بداهة، بحيث يستحيل وجود هذا الجوهر الفرد ولا يوصف: لا بأعلى ولا أسفل، ولا يمين له ولا شمال، ومما يوضح

(١) «لباب الإشارات والتنبيهات» (ص ٨٩-٩٠).

(٢) قال شيخ الإسلام: «فإن مثبتة الجزء الذي لا ينقسم، ألزمهم الناس بأنه لا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه، وألزموهم أنه إذا وضع بين جوهرين، فإن لاقى هذا بعين ما لاقى به هذا، امتنع كونه بينهما، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه» «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٤٤٣).

ذلك: أن هذا الجوهر الفرد يجوز سحبه يمينًا وشمالًا، فهذا السحب شكل لنا خطًّا مستقيمًا مركزه هذا الجوهر الفرد، وهو دليل على تميز أحد جانبيه على الآخر، فلزم انقسامه ولابد، لذلك قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لأن كل متحيز فلا بد وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره، فيكون منقسمًا».

إن قال قائل: أن هذه النقطة التي وصفتها بمركز هذين المسارين، عرض لا جوهر.

قلتُ: وهذا فاسد عند أئمة الكلام لجواز حلول العرض في موضعين وهو ممتنع بداهة.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفيه سؤال: وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض، فإذا كان مشتركًا بين الخطين، لزم كون العرض الواحد قائمًا بمحلين. وهو محال»[1].

أما في «نهاية العقول» فاختار التوقف، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما

(١) انظر شرح «عيون الحكمة» (١/ ١٠٢). ومما يدل على بطلان الجوهر الفرد قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «الغرض من هذه المقدمات: تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ. وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية، وإذا لم تكن متلاقية، امتنع تأليف هذه الأجسام منها. وإنما قلنا: يمتنع كونها متلاقية، لأنها لو كانت متلاقية، لكانت إما أن تكون متلاقية بالكلية، أو لا بالكلية والقسمان باطلان فبطل القول بكونهما متلاقية). ثم ذكر أربعة وجوه في امتناع تلاقي الجواهر الفردة بالكلية، إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم: أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجوه كثيرة، الأول: أن كل جزء فلا بد وأن يكون يمينه غير يساره، وفوقه غير تحته، وكل ما كان كذلك، فهو منقسم. وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في كتاب «الإشارات». انظر: «شرح عيون الحكمة» (١/ ١٠٥).

المعارضات التي ذكروها، فاعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذا المسألة (يعني الجوهر الفرد) بسبب تعارض الأدلة، فإن إمام الحرمين صرح في كتاب «التلخيص» في أصول الفقه، أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري من أحذق المعتزلة توقف فيها ونحن أيضًا نختار هذا التوقف»[١].

قال شيخ الإسلام معلقًا على توقف الرازي في نهاية العقول: «فأي ضلال في الدين وخذلان له أعظم من هذا؟!»[٢].

وذلك أن هذا الأصل الذي توقف فيه إمام الحرمين الجويني والرازي من بعده بهذه الحيرة والدهشة، هو أس الاعتقاد عندهم، والأصل الذي لا يجزئ الإيمان إلا به، وهو عمدتهم في ما كل ما ذكروه من جحدهم لصفات الباري ﷻ ومباينته لخلقه، وبه تسلحوا لمناظرة الملاحدة في قدم عين العالم! والدهرية في وجود الخالق تعالى ومعاد الأبدان!! ثم بعد ذلك يصرحون بالتوقف فيه وأنه من محارات العقول!!!. فبان لك أن هذا الخذلان للدين والموحدين، أمام الدهرية والملحدين ما بعده خذلان.

أما قول أبي المعالي أن «الجوهر الفرد» من محارات العقول، ليس كما قال رحمه الله، بل هو من المحالات وليس من المحارات؛ ففرق بين ما يحير العقل وبين ما يحيله العقل، فإن البقرة التي تكلمت في عهد النبي ﷺ كما في «الصحيحين»[٣] من محارات العقول، وذلك أن كلام البقرة ليس

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٢٥٣).

(٢) المصدر السابق»: «٢/ ٢٥٣).

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه: «صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس فقال: =

مستحيلا في ذاته، لكنه خارج العادة وما ألفه الإنسان؛ لذلك قال بعض الأصحاب ﷺ تعجبًا وفزعًا: أبقرة تتكلم؟!. وإلا فإن الذي أنطق الإنسان لقادر على أن ينطق البقرة وسائر الحيوان، كما أن إخبار اللّه ﷻ ورسوله ﷺ ليس فيها ما يحيله العقل، لكن قد يكون فيها ما يحير العقل، لضعف إدراكه وقصوره؛ أما القول بالجوهر الفرد فمحال وجوده، والقول بإمكان وجوده كالقول بجواز أو وجود سائر الممتنعات، وهذا غاية في السفسطة.

إن قال قائل: إن الادعاء بامتناع وجوده كالقول بوجوده.

قلتُ: القول بوجوده لازم للقول بتعجيز الباري ﷻ وتناهي قدرته كما سنذكره لك من كلام أبي محمد ابن حزم ﷺ؛ فبان لك الفرق بين المحير والمحال

وأما الثاني: فإن قيل بجوازه (أي تميز أحد جانبيه على الآخر) لزم يقينًا القول بانقسامه، فثبت فساد ما زعمه هؤلاء في قولهم: «إن الأجسام متماثلة» لاستحالة وجود هذا الجزء الذي لا يتجزأ.

= «**بينا رجل يسوق بقرة، إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا؛ إنما خلقنا للحرث**»، فقال الناس: سبحان اللّه! بقرة تتكلم؟، فقال: «**فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر وعمر**» وما هما ثَمَّ. «**وبينما رجل في غنمه، إذ عدا الذئب، فذهب منها بشاة، فطَلَبَ حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: استنقذتها مني، فمن لها يوم السَّبُع، يوم لا راعي لها غيري؟**»، فقال الناس: سبحان اللّه! ذئب يتكلم؟ فقال: «**فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر وعمر**» وما هما ثَمّ). «متفق عليه» واللفظ للبخاري. حديث رقم: (٣٤٧١).

قلتُ: لا ضير على الأشاعرة من حيرة إمام الحرمين أبي المعالي والرازي، فقد خرج علينا في آخر هذا الزمان، العلامة النظار ورازي العصر!!، سعيد فودة الذي سيجد مخرجًا لحيرة هؤلاء الأكابر، كيف لا وقد ذكر هذا الضلال على لسان ابن الجلال فما فهمه ولا وعاه!.

أما القول بتماثل الأجسام: فهو بالأصالة قول بعض المعتزلة والجهمية، بل هو قول الفلاسفة كما ذكرناه لك، وهو عمدتهم في التعطيل وجحد الصفات، ومنعوا وصف الباري ﷻ بأي صفة من الصفات الجائزة على الأجسام، كالسمع والبصر والعلم والإرادة... وإن كان ما فروا منه هو شر من التجسيم والتشبيه؛ وهو تعطيل الباري ﷻ، وذلك للحيلولة دون الوقوع في التماثل الذي توهموه، فلذلك نفى محققوهم من الإسماعيلية وصفه لا بالسلب ولا بالإيجاب؛ فيقولون: لا موجود ولا معدوم، لا قادر ولا عاجز، لاحي ولا ميت.. لاشتراك الخالق والمخلوق في صفة الوجود والقدرة والإرادة أو نقيض هذه الصفات؛ وإن كان الجويني والرازي وغيرهم قد بينوا أن اشتراك شيئين في صفة ما لا يستلزم تماثلهما كما سنذكره عنهم، كاشتراك الخالق والمخلوق في صفة الوجود أو القدرة أو السمع..، فإنه لا يستلزم من هذا المماثلة؛ فجاز الاشتراك والافتراق وهو قول عامة الخلق، إلا من كان غاليا في الإلحاد من الفلاسفة والجهمية، بل ذكر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أن كل ما عرفناه من صفات اللَّه تعالى فإن مفهومه غير مانع من وقوع الشركة»[١].

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري سبب قول المعتزلة بهذا الضلال، وهو

---

(١) «شرح العقيدة الكبرى» للسنوسي (ص١٩٦).

وجود هذا الجزء الذي لا يتجزأ الذي بنوا عليه نفي الصفات، فحكى عن أحد رؤوسهم وهو أبو الهذيل العلاف.

قال أبو الهذيل: «إن الجسم يجوز أن يفرقه اللَّه سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض، ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره»(١).

ونسب هذه الشبهة التي قادت المعتزلة إلى القول بالجزء الذي لا يتجزأ إلى معمر والجبائي وهم من رؤوس الاعتزال، فقال أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ: «والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسمًا، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر وإلى هذا القول يذهب الجبائي»(٢).

قلتُ: فلاح لك أن بدعة هذا القول سببه الفلاسفة والمعتزلة، وهو عمدتهم في جحد صفات الباري -جل في علاه- ومباينته لخلقه واستوائه على عرشه ﷻ، وعلى مجراهم جرى متكلمة الأشاعرة في القول بالجوهر الفرد؛ وإن كان قول المعتزلة في الجوهر أنه لا يكون جوهرا فردا إلا في حال عدمه؛ وهو قول أبي هاشم الجبائي وغيره من أهل الاعتزال أبعدهم اللَّه، وهو الذي جرهم للقول بشيئية المعدوم.

هذا وإن كان الأشاعرة رموا المعتزلة بأشنع الأوصاف لقولهم: «إن

(١) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (٢/ ٢٤٣).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٣٩).

المعدوم شيء»، إلا أن متأخريهم وافقوهم في أصل بدعتهم في القول بالجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد، وقد عارض هؤلاء وغيرهم من القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ أئمة السنة والحديث وجمهور العقلاء وأرباب المقالات.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وكما تقول طائفة كأبي المعالي وغيره اتفق[1] المسلمون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها وانقسامها حتى تصير أفرادا، فكل جزء لا يتجزأ وليس له طرف واحد، ومعلوم أن هذا القول لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة، وأكثر طوائف أهل الكلام من الهاشمية والضرارية والنجارية والكلابية وكثير من الكرّامية على خلاف ذلك»[2].

قلتُ: ومن هؤلاء أبو الوليد ابن رشد الحفيد.

قال القاضي أبو الوليد: «وإن عنوا (يعني الأشاعرة) بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام

---

(١) وممن زعم هذا الإجماع الكاذب، الآمدي في «أبكار الأفكار»، حيث قال: «فالذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة، إثبات الجوهر الفرد» «أبكار الأفكار» (٣/ ٥٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٣٩١). قلتُ: وممن عارض القول بالجوهر الفرد، غالب الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين كأرسطو والفرابي وابن سينا وابن رشد وأبي البركات البغدادي وغيرهم من المعتزلة، كإبراهيم بن سيار النظام.

تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدًّا»[١].

قلتُ: أحسن أبو الوليد الكلام في قوله: «وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه»، وهذا لا سبيل إليه، بل القول بالجوهر الفرد هو فرع عن قول أئمة الكلام في: اشتباه الكلام في الكمية المنفصلة بالمتصلة، والمراد بالاتصال والانفصال في الكمية، أي تركيب الأجسام وقبولها للجواهر الفردة بكمية مغايرة بحسب الوصفية، واختلفوا في الحد الأدنى الذي منه يركب الجسم: أهو ستة أم ثمانية، أو أقل أو أكثر، وكل هذا رجم بالغيب، وهو غاية في السخف والسفسطة

لذلك قال أبو الوليد: «وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدًّا».

ويعني بذلك أن قول المعتزلة ومن وافقهم من متكلمة الأشاعرة ليس برهانيًّا وإنما هو خطابي جدلي، بحيث يفتقر هذا الادعاء إلى صناعة البرهان المبني على الأقيسة العقلية الصحيحة؛ وهذا مُحَالٌ ثبوته لكل عارف بقواطع الأدلة، فيما زعمه هؤلاء في قولهم بالجوهر الفرد.

وقول ابن رشد سديد، وذلك لأنهم لو أسسوا هذه المقالة المهلكة كما وصفها ابن حزم رضي الله عنه على دليل البرهان، لما حار فيها حذاقهم، كأبي المعالي والرازي، ولا حار فيها أبو الحسين البصري وهو من كبار أئمة الاعتزال ومصنفهم في أصول المذهب.

---

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص٣٥).

قال أبو الوليد مبينًا غلط هؤلاء في قولهم: إن الجوهر الفرد الذي رُكِّب منه الماء، هو الجوهر الفرد الذي ركبت منه النار، والحيوان، والجماد، والملائكة، والجن، وإنما الاختلاف في الكمية والوصفية؛ وذلك أن الفيل مثل النملة، إلا أن كمية الجواهر الفردة في الفيل أعظم من النملة، وإذا استحال الفيل والنملة استحالا إلى نقطة واحدة وهي الجوهر الفرد، قال: «وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن هذا يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددًا أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر. وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادًا، ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها»[1].

قلتُ: مراد ابن رشد أن الكم المنفصل ثابت في المجموعة العددية فقط وذلك: لأن المجموعة العددية هي عبارة عن أجزاء، وهذه الأجزاء هي العدد، وهو المشكِّل للمجموعة، فكلما زاد الاتصال بين الأجزاء العددية زادت كمية المجموعة، وكلما انفصلت هذه الأجزاء عن بعضها استحالت المجموعة إلى واحد؛ فلذلك نقول في المجموعة العددية أن هذه أكثر وهذه أقل، ولا نقول ذلك في الأجسام، بحيث نقول الفيل أكثر من النمل، بل نقول هذا أعظم والنمل أصغر، وتوجيه ابن رشد جيد وفيه

---

(١) «نفس المصدر السابق»: «ص٣٥».

إلزام عقلي ولغوي، وأن العالم يصير كله أعداد؛ وهذا بخلاف القول في الكم المتصل الثابت في الأجسام.

ونضرب على كل ما ذكرناه لك مثالا حتى يستبين محل الغلط في ما زعمه هؤلاء من تماثل الأجسام بحيث: نوجد مجموعات عددية، المجموعة الأولى من واحد إلى خمسة، والمجموعة الثانية من واحد إلى ستة، والمجموعة الثالثة من واحد إلى سبعة؛ فهذه المجموعات الثلاث متماثلة في الحقيقة والماهية وذلك: أنها ركبت من شيء واحد وهو: «١» وإنما الاختلاف في الوصفية، بحيث أن هذه أكثر وهذه أقل، وإن استحالت هذه المجموعات استحالت إلى «١»، هذا تمام الكلام في الكم المنفصل، فزعم هؤلاء أن مثله يقال في المتصل بحيث: إن «١» هناك هو «الجوهر الفرد» هنا، والمجموعة العددية الأولى هي النملة، والثانية هي الفيل، والمجموعة الثالثة قطعة زجاج مثلا، فلزم عليه تماثل: النملة والفيل والزجاج!. وهذا من أفسد الأقيسة وأعجب الكلام وأكذبه.

إن قال قائل: هذا يلزم منه أن الأجسام لا تتناهى في التجزئة إن جوزتم انقسام الجوهر الفرد.

قلتُ: قد أجاب بن تيمية رضي الله عنه عن هذا السؤال ونقله عن أكثر أرباب الكلام والفلسفة فقال رضي الله عنه: «ومنهم من يقول: بل كل موجود فلا بد أن يتميز منه شيء عن شيء، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء، لكن إذا تصغرت الأجزاء استحالت، وقد لا تقبل القسمة الفعلية، بل إذا قسمت استحالت، كما في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تصير هواء»[1].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١٨٦).

والقول باستحالة الماء إلى هواء والأعشاب إلى دواء وغير ذلك، لا يرده إلا من كان عنيدا غاية في الجهل.

ورأيت إلزاما قويا للإمام أبي محمد بن حزم رضي الله عنه في زعم المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة: أنك إذا أتيت بجسم ثم جزأته إلى أجزاء، ثم أخذت أصغر هذه الأجزاء ثم جزأته، وهكذا إلى أن ننتهي إلى جزء لا يتجزأ؛ فيه تعجيز للباري عز وجل وتناهي قدرته عند هذا الجزء الذي لا يستطيع تجزئته.

وهذا لازم لمن قال بالجوهر الفرد، فقال رضي الله عنه: «ونسألهم عن قول لهم عجيب، وهو أنهم أجازوا أن يخلق اللَّه عز وجل أضعف الأشياء ثم لا يكون قادرًا على أضعف منه، فهكذا هو قادر فاعل أصلح الأشياء ثم لا يكون قادر على أصلح منه، وعلى أصغر الأشياء وهو الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقدر على أصغر منه». ثم قال: «هذا إيجاب منهم لتناهي قدرة اللَّه عز وجل وتعجيز له تعالى وإيجاب لحدوثه وإبطال إلهيته، إذ التناهي في القوة صفة المحدث المخلوق لا صفة الخالق الذي لم يزل، وهذا خلاف القرآن وإجماع المسلمين وتشبيه اللَّه تعالى بخلقه في تناهي قدرتهم». ثم قال رضي الله عنه: «ولكنه لازم لكل من قال بالجزء الذي لا يتجزأ، وبالقياس لزومًا صحيحًا لا انفكاك لهم منه، ونعوذ باللَّه من هذه المقالات المهلكة، بل نقول أن اللَّه تعالى كل ما خلق شيئًا صغيرًا أو ضعيفًا أو كبيرًا أو قويًا أو مصلحة فإنه أبدًا بلا نهاية، قادر على أصغر منه وأضعف وأقوى وأصلح»[1].

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٣/ ٩٥).

قلتُ: ولا انفكاك لهؤلاء ولكل من قال بهذه المقالة التي وصفها ابن حزم رضي الله عنه بالمهلكة وهي كذلك، من تعجيز الباري عز وجل والقول بتناهي قدرته، وتشبيهه بخلقه وتعجيزه -جل في علاه-؛ وهذا الهلاك هو الذي قاد هذا المحاجج للقول بأن اللَّه تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم، نعوذ باللَّه من الضياع والخذلان.

أما الدليل العقلي الشرعي على أن اللَّه ليس داخل العالم ولا محايثًا له فنقول: إن هذا الحلول أو الدخول، لا يخلو إما كونه جائز أو واجب، إن كان واجبا لزم قدم العالم وهو فاسد، وإن كان جائزًا صار محلًا له، فلزم افتقاره إليه، وما كان مفتقرا لشيء فيمتنع أن يكون ربا له.

وهناك أدلة أخرى على عدم جواز حلول الباري تعالى في العالم، سواء كان حلولًا خاصًا وهو قول اليهود والنصارى، أو حلولًا عامًّا وهو اعتقاد غلاة الصوفية، كالحلاج وابن عربي والقونوي والتلمساني وابن سبعين وابن الفارض وغير هؤلاء من الهالكين، من أئمة الجاحدين للمباينة القائلين بالحلول والوحدة ليس هذا محله.

والذي يجحد مباينة الخالق للمخلوق فيلزمه: إما قول الدهرية بجحد الصانع تعالى وقولهم ما خلقنا إلا الدهر، أو يلزمه قول الحلولية الجاحدين لحقيقة وجود الباري عز وجل: إما بلفظ المعتزلة وبعض الأشاعرة والأحباش وقولهم: أن اللَّه في كل مكان، أو بلفظ الفلاسفة والمشائين والجهمية كقول هذا المحاجج وصاحبه القديم السقاف وغيرهم من متجهمة العصر، أنه تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم، الذي يلزم منه أنه عين العالم، لأن الوجود إن كان واحدا، سلم من الدخول

والخروج، وهو مراد هذا المحاجج في قوله: لا داخل العالم ولا خارج العالم، وهذا واضح لكل من فهمه وتمعن فيه.

أما قول ابن الجلال الذي نقله في بيان استحالته تعالى خارج العالم فقال:

«وأما في الثاني: فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله: إما بمسافة متناهية أو غير متناهية، وذلك كله يؤدي لافتقاره إلى مخصص» انتهى كلام العلامة».

قلتُ: الظاهر أن ابن الجلال ارتوى من دلو التعطيل وأعطى فضله لسعيد فودة، مما يوضح ذلك قوله: «فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله».

قلتُ: كيف يلزم الاتصال من كونه خارج العالم؟! ففي هذا جمع بين الضدين كونه خارج متصل!.

لو قال: إن كان خارج العالم لزم انفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية؛ لصح الاعتراض من حيث سلامته من التضاد؛ لكن جهل هؤلاء بالمعقولات جعلهم يجمعون بين المتناقضات ويفرقون بين المتماثلات.

أما العقلاء فقالوا وجود موجودين: لابد من كونهما: **إما** متصلان أو منفصلان، متباينان أو متحايثان.

فلذلك أشرنا أنه لو اعترض ابن الجلال قائلًا: إن كان خارجًا لزم انفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية، لصح الاعتراض في المبنى وسنبين فساده في المعنى.

ثم علق سعيد فودة ولم يتفطن لخطأ صاحبه، لأن المعاني العقلية أهل الحديث أعقل الناس لإدراكها وأفهمهم لمعانيها.

أما قول ابن الجلال ففي غاية الفساد والضلال، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله لو كان خارجا لزم انفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية ليست هذه مقدمة برهانية، لأن هذه المسافة على التقديرين، فهي إما وجودية وإما عدمية.

إن قال عدمية: صار خارجًا عن العالم بلا مسافة.

إن قال وجودية: فهي مخلوقة ولا بد، فصارت من العالم، والله مباين للعالم بعد ما أبطلنا نحن وإيَّاه الحلول والدخول.

الوجه الثاني: أن الرازي وغيره لا يقول بوجود خلاء وراء العالم، بل يرى أن الحيز المتوهم خلف أو وراء العالم عدمي محال، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «وللمصنف أن يقول: «أي: ابن سينا» أني أعول في نفي الملاء خارج العلم على ذلك الدليل، وأعول في نفي الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى. وأما نفي الخلاء خارج العالم، فاعلم: أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلاء خارج العالم، بل هو يدل على نفي الخلاء مطلقًا. وتقريره: أنه لو حصل الخلاء، لكان ذلك الخلاء موجودًا، له مقدار وأبعاد ممتدة في جميع الجهات، وهذا محال، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال. أما المقدمة الأولى وهي قولنا: أنه لو حصل الخلاء، لكان موجودًا له مقدار وامتداد في الجهات، فيدل على صحتها وجوه..».

ثم ذكر أربعة أوجه كلها في نفي وجود الخلاء وراء العالم، قال عقبها: «فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية: أنه لو حصل الخلاء خارج العالم، لكان ذلك الخلاء موجودًا، له قدر وامتداد في الجهات»[1].

وفي كلام الرازي غنية في نقض ما افترضه ابن الجلال، وذلك: أنه لو جاز وجود هذه المسافة، لزم وجود خلاء وملاء وراء العالم وهو محال.

الوجه الثالث: أن هذا الافتراض: حكم الوهم والخيال لا حكم العقل:

بيانه: أن العالم له سطح خارجي ولا بد، وإلا لزم القول بعدم تناهيه وهو فاسد، وهو يفضي إلى القول بالتولد والتسلسل الممتنع، وأنت لا تقول به، فتقدير مسافة وجودية وراء العالم، لا يخلو إما أن تكون هذه المسافة من العالم أم لا؟

إن كان الأول: صار قول القائل وراء العالم مسافة لغو لا يلتفت إليه.

إن قيل: هذه المسافة ليست من العالم، لزم أن هذه المسافة هي من أوجدت العالم ولا بد، فليس يوجد في الوجود: إلا الخالق والمخلوق؛ فظهر بجلاء أن ليس وراء العالم إلا صانعه تعالى، وأن هذه المسافة عدمية لا حقيقة لوجودها، وإنما يوجدها الذهن كما يوجد سائر الممتنعات.

الوجه الرابع: إذا لزم وجود مسافة إن قيل بعلو الرب -تعالى وتقدس- كما زعمه ابن الجلال، لزمه أن يمنع وصف الرب تعالى بالأولية بمقتضى حجته، فقوله: «فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله: إما

(١) «شرح عيون الحكمة» (٢/ ٨٣-٨٤).

بمسافة متناهية أو غير متناهية، وذلك كله يؤدي لافتقاره إلى مخصص».

يقال له: وإن وصفته بالأولية لزم أن الزمن بين الرب تعالى ووجود العالم إما متناه أو غير متناه.

إن قيل متناه: لزم منه نفي الأولية.

إن قيل غير متناه: لزم منه نفي العالم، فإن كان الافتقار إلى المسافة لازم في علوه تعالى، لزمكم أن الرب تعالى مفتقر في أوليته إلى الزمان.

إن قال هؤلاء المتجهمة: الافتقار في الوصف بالأولية إلى الزمان من سمات المحدثات، قلنا: والافتقار في العلو إلى المسافة من سمات الممكنات.

لذلك صار هؤلاء المتجهمة كما قال أئمة السنة والحديث رضي الله عنهم فريقين:

الفريق الأول: من جعل المخلوق عين الخالق والخالق عين المخلوق، وأن اللَّه في كل مكان، لا يخلو منه مكان ولا يخلو مكان منه، وأن قول فرعون: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]. هو غاية التوحيد، ومن قال إن فرعون ليس هو اللَّه واللَّه ليس فرعون، فهو إثني مشرك ليس بموحد، بل جعلوا وجود الرب عز وجل: هو عين وجود الكلب والخنزير[1]،

---

(١) هو شيخ الحلولية وإمام الاتحادية محيي الدين المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، صنف كتاب «الفصوص»، قال فيه الحافظ الذهبي: «ومن أردأ تواليفه كتاب «الفصوص»، فإن كان لا كفر فيه فما في الدنيا كفر» «سير أعلام النبلاء» (٢٣/٤٨). وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني: «وقد كنت سألت شيخنا سراج الدين البلقيني، عن ابن عربي، فبادر بالجواب: هو كافر» «لسان الميزان» (٣١٨/٤). وطعن فيه=

وهو قول نساكهم وعبادهم، تعالى اللَّه عما يقول هؤلاء المبطلون علوًّا كبيرًا.

الفريق الثاني: أنه تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم، وهو قول علمائهم ومتكلميهم؛ وهو كما قال شيخ الإسلام: «وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم»[1].

وهذا القول هو الذي انتحله هذا المحاجج، وإن كان القول الأول أظهر في الإلحاد والكفر والزندقة، إلا أن القول الثاني أبين في التعطيل ونكران الرب -جل في علاه-؛ إذ إن جحد كون الباري ﷻ فوق العالم مستويًا على عرشه بائنًا من خلقه، يفضي إما: إلى الإشراك وهو قول عبادهم، أو إلى التعطيل وهو قول متكلميهم.

فلذلك ترى هؤلاء المعطلة من أشد الناس تضاربا في الأصول، فتراهم يستندون إلى جحد المعقولات بالأغلوطات، فعمدة هؤلاء في جحد

= أئمة الإسلام حتى صنف فيه البقاعي: كتاب «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» قال الهالك ابن عربي: «وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما اللَّه إلا راهب في كنيسة). انظر كتاب: «النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية» (ص٣٣٨) لأحد أقطاب الصوفية محمد بهاء الدين البيطار. وممن نطق بهذا الإلحاد الششتري حيث قال: «محبوبي قد عم الوجود، وقد ظهر في بيض وسود، وفي النصارى مع اليهود، وفي الخنازير مع القرود، وفي الحروف مع النقط، أفهمني قط، أفهمني قط» انظر: «إيقاظ الهمم في شرح الحكم» (ص٢٩) لأحمد بن محمد بن عجيبة الحسني.

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٤٧).

صفات الباري ﷻ واستوائه على عرشه ومباينته لخلقه هو: إما بقياس التمثيل، كما في كلام هذا المحاجج، بحيث قاس في نفيه مباينة الباري ﷻ للعالم على مباينة المخلوق للمخلوق، وغيرها من الأقيسة الفاسدة في كلامه وكلام غيره؛ ثم تراهم يتناقضون، فيشنعون على أئمة السنة لقولهم بجواز قياس الشاهد على الغائب الذي هو عمدة الأشاعرة المتقدمين، كما فعل هذا المحاجج وزعم أن علماء الإسلام على القول ببطلانه!! قال فودة: «فقياس الغائب على الشاهد، ذلك المذهب الذي رفضه أساطين علماء الإسلام، يقبله ابن تيمية ويقول به»[1]. وقال في موضع آخر من «كاشفه»: «منع العلماء من أهل السنة استعماله في علم التوحيد، خاصة فيما يتعلق بذات اللَّه تعالى وصفاته»[2].

قلتُ: أما سيف الدين أبو الحسن الآمدي فقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «اتفق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد، بجامع الحد، والعلة، والشرط، والدلالة»[3].

فاللَّه أعلم بعلماء السنة عند هذا المحاجج من هم! فأصحاب الآمدي حجة عندهم بالإجماع، أما أصحاب هذا المحاجج فلم يبين لنا أحوالهم.

حتى تجد القاضي عضد الدين الإيجي يقول في «المواقف»: «احتج الأشاعرة بوجوه: الأول: ما اعتمد عليه القدماء وهو قياس الغائب على

(١) «الكاشف الصغير» (ص٤٤).

(٢) المصدر السابق: «ص٦٠).

(٣) «أبكار الأفكار» (١ / ٢١٢).

الشاهد، فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا»[١]. بل هذا المحاجج رمى الأشاعرة كلهم بالتجسيم نعوذ بالله ممن كانت هذه حاله، فقال: «ومذهبه) -يريد بن تيمية- (في العقائد وهو مذهب التجسيم، قائم على هذه القاعدة»[٢].

قلتُ: إن كان مذهب بن تيمية رضي الله عنه قائم على التجسيم لقوله بهذا القياس، فأئمة المجسمة هم الأشاعرة والأساتذة فيه، بل أبو المعالي أحال القول بإنكار قياس الشاهد على الغائب في الإلهيات، فقال رحمه الله: «فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدل به الإسلاميون، فلا معنى للمنع منه. قيل لهم: لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه»[٣].

قلتُ: كيف يتجرأ هذا الذي يقول: رفضه أساطين علماء الإسلام! وانظر إلى قوله: «أساطين» وكأنه يحكي عن علماء الهند والإغريق واليونان.

إن قال من كان غاليًا في العناد والجهل: ولكن الأشاعرة قالوا بجوازه في الإلهيات بجامع.

قلتُ: وأين قال شيخ الإسلام بن تيمية أو غيره من أئمة السنة بجوازه بلا جامع! كيف وشيخ الإسلام رضي الله عنه له فيه تفصيل أجود وأضبط من تفسير

---

(١) «المواقف» (٣/ ٦٧).

(٢) «الكاشف الصغير» (ص٤٤).

(٣) «الشامل في أصول الدين» (ص٢٢٥).

هؤلاء، عقدنا له فصلًا خاصًا هناك؛ فلا حاجة لبسطه هنا والإطالة فيه، وسنبين أنه قول الرازي وغيره من أعلام الأشاعرة -رحمة اللّه عليهم جميعًا- . وإنما الغرض التنبيه على جهل هذا وأمثاله من الحاقدين على أئمة الحديث والأشاعرة المتقدمين، وأنهم لا يرتضون من المسلمين قولًا إلا قول من وافق الفلاسفة؛ كما يشنع هؤلاء على أئمة الحديث بجواز استعمال قياس الأولى في الإلهيات، الثابت بالمعقول الصريح والمنقول الصحيح كما سنبينه لك.

أما غاية ما عند هؤلاء فحكم الوهم والخيال، فإنه المعتمد عندهم في نفي صفات الكمال والجلال عن الباري المتعال، كما زعم هذا الرجل ابن الجلال، ثم يشنعون على أئمة الحديث والسنة في بيان علو الباري ﷻ على خلقه، زاعمين أن هذا حكم الوهم والخيال لا حكم العقل.

لذلك حار أفاضل المشتغلين بالكلام من أئمة الأشاعرة من هذه التناقضات والأصول الفاسدة، فتاب حذاقهم من هذه الضلالات، فمات بعضهم وصحيح البخاري على صدره[1].

وتمنى آخر لو مات على عقيدة عجائز نيسابور[2].

---

(١) هو الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله، ذكروا أنه مات وصحيح البخاري على صدره. انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٦٢). وانظر في توبته ورجوعه إلى مذهب أهل الحديث، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٩/ ٣٢٥-٣٢٦) و«طبقات الشافعية» للسبكي (٤/ ١١١)، و«شرح الطحاوية» (ص٢٤٣).

(٢) هو الإمام أبو المعالي الجويني رحمه الله، نُقل عنه أنه قال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته، فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي، أو=

وأنشد الثالث[(١)]:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعًا كف حائر على ذقن أو قارعًا سن نادم

وقال آخر[(٢)]: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمفاهيم الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠]. ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي) وأنشد قائلا:

نهاية أقدام العقول عقال وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

= قال عقيدة عجائز نيسابور».
انظر: «الفتاوى الكبرى» (٥/ ٣٠٠)، و«شرح الطحاوية» (ص٢٤٥). لابن أبي العز الحنفي.

(١) هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني رَحِمَهُ اللَّهُ، وممن نقل عنه هذا الكلام عند موته، شيخ الإسلام في «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٥٩)، و«شرح الطحاوية» (ص٢٤٥).

(٢) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد نقل عنه هذه الوصية، شيخ الإسلام في «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٦٠). والحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٣٥٠)، والسبكي في «طبقات الشافعية» (٥/ ٣٣)، والزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (١/ ١٤٧)، وابن أبي العز الحنفي في شرحه على «الطحاوية» (ص٢٤٤).

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أما قوله: «وذلك كله يؤدي لافتقاره إلى مخصص».

قلتُ: وهذا فاسد من وجوه:

الوجه الأول: أن لفظ الافتقار فيه إجمال وإشكال، إن عنيت بالافتقار أن اللَّه مفتقر في وجوده إلى شيء من خلقه، أو أنه مفتقر إلى خلقه في كماله وعلوه فهو باطل، وذلك أن الموجودات كلها مفتقرة في وجودها إلى اللَّه ﷻ، وما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده يمتنع بداهة أن يكون من أوجده مفتقرا إليه في أي خصوصية من خصوصياته، بل هذا دور ممتنع، وهو بمنزلة قول القائل: إن الأول مفتقر في وجوده إلى الثاني والثاني مفتقر في وجوده إلى الأول، وهذا يفضي إلى امتناع وجودهما جميعا.

أما أهل الإيمان فقالوا: أن الباري تعالى مستو على عرشه استواءً يليق بجلاله وهو غير مفتقر إليه، والعرش مفتقر إلى الرب ﷻ، وأن العرش والسموات والأرض والجبال والشمس والقمر والأفلاك والملائكة والإنس والجن... كلها مفتقرة إليه ﷻ، وأنه تعالى يمسكها والمخلوقات بقدرته وعظمته، فهو الرب وما دونه مربوب، لا إله إلا هو.

الوجه الثاني: أن هذا الكلام وأشباهه مثل قولهم: إن اللَّه لو جاز استواؤه على عرشه لكان مفتقرا إليه قياس فاسد، وهؤلاء المتجهمة من أشد الناس تناقضًا، وذلك أن عمدتهم في هذا الادعاء أنهم قاسوا استواء الباري ﷻ ومباينته لخلقه باستواء المخلوق على المخلوق، فقاسوا قياسًا شموليًّا جمعوا في مقدماته بين الخالق والمخلوق، ومن كان هذا اعتقاده فهو في ضلال مبين.

الوجه الثالث: أن هذا الادعاء مصحح لقول المعتزلة: إن اللَّه لو جاز اتصافه بصفة السمع لكان مفتقرًا إلى المسموعات، ولو جاز اتصافه بصفة الإبصار لكان مفتقرًا إلى المبصرات؛ بل هذه أعظم حجة للملاحدة من الفلاسفة والجهمية نفاة الصفات مطلقًا وذلك قولهم: إن اللَّه لو جاز كونه متصفًا بصفة العلم أو القدرة أو الإرادة، لكانت ذاته مفتقرة إلى هذه الصفات، كما أنه لو جاز وصفه بها كانت صفاته قديمة بقدمه، فلزم القول بتعدد القدماء مع اللَّه!، فما تجيبهم به هو جوابنا عليك.

الوجه الرابع: لما لا يجوز أن اللَّه استوى على العرش وهو غني في استوائه إليه، وأنت لم تذكر حجة ولا برهانا على امتناع أن يكون في مقدور اللَّه أنه مستو على عرشه، إلا ما زعمته من الافتقار وقد أبطلناه.

إن قال: يمتنع الاستواء إلا بوجود شيء بحيث يكون حاملًا له.

قلتُ: هذا ما علمته في الشاهد مطلقًا، وأنت ليس من مذهبك قياس الشاهد على الغائب؛ ونحن لا نعلم في الشاهد من يسمع إلا بجارحة، ومع ذلك فأنت تنفي أن يكون الباري ﷻ يسمع بجارحة، فلما لا يجوز أن يكون استواء الباري ﷻ على عرشه بحيث يستغني فيه عن الافتقار والاحتياج كما استغنى في سماعه إلى الجارحة؟ بل السماء فوق الأرض، ومع ذلك فالسماء غير مفتقرة ولا محتاجة في علوها إلى الأرض، فلما لا يجوز أن اللَّه فوق العالم وهو مستغن في علوه عنه؟ وإذا استغنى المخلوق في فوقيته إلى المخلوق، فلما لا يجوز أن الرب الخالق ﷻ، وهو رب كل شيء ومليكه وخالقه مستغن في علوه وفوقيته عن مخلوقاته؟.

فظهر فساد قول هؤلاء فيما زعموه من الافتقار والاحتياج(١)، كما زعموه في الحيز والجهة والمكان، وأن اللَّه لو كان فوق العالم لكان مفتقرا للحيز والجهة، وأن هؤلاء القوم من أشد الناس جحدًا لليقينيات وتصديقًا بالمكذوبات، كما أنهم من أشد الناس تصحيحًا لحجج الملحدين ودفعًا وإضعافًا لحجج الموحدين، فكانوا بمنزلة المنافقين الذين يتظاهرون بالإسلام، وهم في الباطن من أشد الناس هدمًا لمعالمه وتشكيكًا في أصوله.

قال فودة: «قلت: الناس الذين يقولون إن اللَّه تعالى خارج العالم ويفهمون حقيقة هذا القول، هم مجسمة، سواء اعترفوا بهذا أم لا؛ لأنهم يقولون إن اللَّه تعالى خارج العالم في جهة من العالم، وهي جهة الفوق، ويقولون: إن هذا هو المكان الذي نقول إن اللَّه تعالى فيه!».

قلتُ: هذا كلام في غاية الفساد؛ بناه على أن المكانية لازمة إن قيل بالمباينة وهو لازم باطل، ولم يذكر حجة على ذلك بل مجرد ادعاء، وهذا

(١) **قال شيخ الإسلام**: «فنقول غاية ما في هذا الباب أن يقال، الأجسام تحتاج إلى شيء آخر، وهذا غير ممتنع، وأما كون اللَّه تعالى محتاج في وجوده إلى شيء آخر فممتنع، فظهر الفرق؛ فيقال له: أنت وجميع الخلق تسلمون أن كون العالم في حيز وجهة لا يستلزم الافتقار إلى حيز موجود مستغن عن العالم، فهذا لم يقله عاقل، فإنه يستلزم التسلسل، وإذا كان قد علم بالعقل والاتفاق أن العالم يستغنى في تحيزه عن حيز موجود خارج عنه، فخالق العالم أولى أن يكون مستغنيًا عن ذلك، ومن قال إنه في تحيزه يكون مفتقرًا إلى شيء موجود خارج عنه، فلم يكفه أنه عدله بالمخلوقات، بل فضل المخلوق بالاستغناء عليه، تعالى اللَّه عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا» «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ١٤٣).

الرجل طوال هذه الرسالة يدعي دعاوى عارية ولا يعضدها لا بحجة جلية ولا خفية، فلو كان مجرد الادعاء حجة جاز لخصومه أن يدعوا نقيض ما يدعيه فتتساوى حجته وحجة خصومه.

لكن الباري -جل في علاه- أرشد إلى قوله ﷻ: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. وقال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤]. لا يستويان عند اللَّه مثلًا.

فهذا المحاجج ليس في كلامه إلا الدعاوى المجردة والكذب على أهل السنة، والتدليس على قلوب الضعفاء وأهل الغفلة، وإلا فإن عامة أهل الإسلام والأذكياء متفطنون لفساد حجته وبطلان معتقده.

وانظر -رحمك اللَّه- إلى قوله: «الناس الذين يقولون إن اللَّه تعالى خارج العالم ويفهمون حقيقة هذا القول، هم مجسمة، سواء اعترفوا بهذا أم لا».

قلتُ: أبمثل هذه الأدلة يناظر الناس في الإلهيات ويحاججون بها في المعقولات!

ولو قال له المنازع: ومن يقول أن الباري تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم جهمي ملحد معطل اعترف أو لم يعترف لانتهت معه المناظرة؛ أما ما زعمه من الفساد في إثبات الفوقية للرب تعالى وأن هذا تجسيم، فسيأتي بيان فساده بالتفصيل عقب قوله:

قال المحاجج: «إن من يتصف بأنه لا خارج العالم ولا داخل فهو

معدوم؛ لأنه لا يتصور وجود شيء لا داخل العالم ولا خارجه».

قلتُ: هذا قول الموحدين وأهل الفطر السالمين، وما شذَّ إلا الملحدة من الجهمية والفلاسفة المشَّائين، كأبي علي ابن سينا الذي كان يرى هو وغيره أن وجود الرب كوجود الهيولى!، وأن الكلِّيات المجرَّدة في الأذهان لها وجود في الأعيان (أي خارج الذهن»، وأن هذه الكلِّيات مع وجودها فهي: لا داخل العالم ولا خارج العالم، فشابهت الخالق تعالى في كونه لا داخل العالم ولا خارج العالم.

ولذلك اعترض عليهم أبو الوليد ابن رشد الحفيد وهو من حذاق الفلاسفة، وأن هذا القول مصادم لفطر من ينعتهم هذا الفيلسوف بالجمهور[1]، فقال: «فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجودا ليس بجسم، ارتفع

---

(١) وذلك أن ابن رشد يذهب مذهب أهل التخييل، وهو جواز مخاطبة النبي عليه السلام أمته بكلام هو على خلاف ما أمره به ربه ﷻ، وذلك لمصلحة الجمهور الذين لا يحسنون صناعة البرهان على قول هذا الحفيد، وهم السواد الأعظم من هذه الأمة؛ وأهل طريقة التخييل فريقان: الفريق الأول من يعتقد أن الرسول ﷺ، يجهل الكلام المطابق للحق، والفريق الثاني: يرى أن النبي عليه السلام يعلم الحق، لكن امتنع عن تبليغه لمصلحة الجمهور. قال شيخ الإسلام: «فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبًا، فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق).. إلى أن قال رحمه الله: «ومن في هذه الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن=

عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما إذا قيل: أنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل. ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها مُلَيِّسَة واعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة»(١).

فكان التحقيق الذي يدعيه سعيد فودة، غايته تمثيل اللَّه ﷻ بالكليات المجردة وتشبيهه تعالى بالممتنعات؛ ثم بعد ذلك يشنع على أئمة الحديث والسنة ويرميهم بالتجسيم والتشبيه!.

قلتُ: وقول مجسمة اليهود ومجسمة أهل القبلة كالرافضة وغيرهم أبعدهم اللَّه، أقرب إلى المعقول من قول سعيد فودة ونظرائه من الجهمية؛ فإن أولئك مثَّلوه بالموجود ووصفوه بصفات الممكنات، وهذا المحاجج مثله بالمعدوم ووصفه بصفات الممتنعات؛ فكان اعتقاد وقول أهل الحديث والسنة وسطا بين قول المعطلة والمجسمة، فوصفوا الرب ﷻ بصفات الكمال ونعوت الجلال، التي وصف بها ذاته العلية ووصفه بها نبيه ﷺ من غير تعطيل ولا تمثيل، قال تعالى في وصفه لأهل الحديث والسنة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

= سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي ابن يقظان وخلق كثير غير هؤلاء» «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨).

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص٦١).

وهكذا وسطية أهل الحديث والسنة بين أهل الفرق في مسائل التوحيد والإيمان، والقدر والمعاد، والحمد للَّه الذي بنعمه تتم الصالحات.

أما قوله: «فمن حيث الاحتمال العقلي عندهم، إما أن يكون داخل العالم أو يكون خارجه، ويبطل أن يكون داخل العالم، فوجب أن يكون خارجه، وما دام وجب كونه خارج العالم فقد وجب كونه في جهةٍ، والجهات متعددة، ويستحيل أن يكون تحت العالم أو يمينه إلى آخره، فوجب أن يكون فوقه؛ لأن هذه الجهة جهة كمال، وهي التي تليق باللَّه تعالى، فصار معبودهم بعد هذا البيان خارج العالم، وفي جهة الفوق، هذا حاصل كلامهم».

قلتُ: وهذا الكلام فيه من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا الرب المتعال، ولبيان ذلك نقول في وجوه:

الوجه الأول: قوله: «فوجب أن يكون خارجه، وما دام وجب كونه خارج العالم فقد وجب كونه في جهة، والجهات متعددة». كلام لا يعقل، وذلك: إن تصور هذه الجهات الست خارج العالم، تصور فاسد لا يجوز على ذي مسكة عقل، فإن العالم ليس له إلا أعلى وأسفل.

لذا إن قيل له: ما يوجد قدام السماء أو عن يمين السماء، أو عن شمال السماء، أو وراء السماء؟ لعجز عن الجواب؛ بل لسخر منه العقلاء، بخلاف لو سألناه: عن تحتها وفوقها فإن السؤال جائز بالاتفاق والاجماع. لذا فإن الجهات الست: من يمين وشمال وقدام ووراء وفوق وتحت، جائز تصورها للحيوان داخل العالم، فنقول: فوق رأس زيد وتحته أو وراءه وقدامه ويمينه وشماله وخلفه.

قال شيخ الإسلام: «أحدها: أن يقال: القائلون بأن العالم كرة يقولون: إن المحيط هو الأعلى وإن المركز الذي هو جوف الأرض هو الأسفل، ويقولون: إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات، والأرض تحتها من جميع الجهات ويقولون: إن الجهات قسمان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية جهتان: وهما العلو والسفل، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقًا، وما في جوفها هو السافل مطلقًا، وأما الإضافية فهي بالنسبة إلى الحيوان؛ فما حاذى رأسه كان فوقه، وما حاذى رجليه كان تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه، وما حاذى اليسرى كان عن يساره، وما كان قدامه كان أمامه، وما كان خلفه كان وراءه»(١).

قلتُ: وهذا الذي أشار إليه شيخ الإسلام ذكره أبو محمد عبد اللَّه الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ والد أبي المعالي في رسالته المشهورة بـ «إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت» بكلام غاية في الدقة لإلزام نفات الفوقية سأشير إليه أثناء تعقبنا لكلام هذا المحاجج على اعتراض أورده في ختام ما سوده.

أما تصور هذه الجهات وراء العالم، فهو فاسد باتفاق العقلاء ولبيان ذلك نقول في:

الوجه الثاني: إن تصور هذه الجهات والأحياز وراء العالم، لا يخلو إما أنها متناهية أو غير متناهية (وهذا كله على فرض أنها وجودية، وإلا فالتحقيق أنها عدمية كما بيناه آنفًا).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢٧٢).

إن قيل غير متناهية: استحال القول بتناهي العالم وهو قول الدهرية.

إن قال متناهية: عاد السؤال وجاز لكون هذه الأحياز والجهات جهات أخرى فأفضى الكلام إلى التسلسل والقول بقدمها، «أي: الحيز يحتاج إلى حيز، والمكان إلى مكان، فيلزم التسلسل»؛ فلزم يقينا أن هذه الجهات التي تصورها المعترض وراء العالم عدمية لا وجود لها.

الوجه الثالث: أن ما ذكره هذا المحاجج من الإلزام جهل منه بعقيدة أهل الحديث، فأهل السنة قالوا: إن الحلول والمحايثة ممتنع عن الله ﷻ وغير جائز عليه، وأن مباينته للمخلوق صفة لازمة للباري ﷻ، وأنه باين المخلوق بعلوه وفوقيته وهو مستو على عرشه؛ أما الاستواء فلمثبتة الصفات فيه قولان، أهو صفة خبرية أم صفة عقلية، والتحقيق أنها صفة خبرية وهو الذي نصت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وبه قال أئمة الحديث وأئمة الأشعرية(١).

قال الإمام أبو الحسن الأشعري -رحمه الله رحمة واسعة- في كتاب «الإبانة»: «فإن قال قائل ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول إن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]. وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ

---

(١) هذا في الاستواء، أما كون الباري ﷻ فوق العالم، فغالب أئمة النظر أنه من الصفات الثابتة بالعقل الصريح الذي يمتنع ببداهة العقول غيرها عنه. قال شيخ الإسلام: «والناس متنازعون في كونه فوق العالم، هل هو من الصفات التي تعلم بالعقل كما هو قول أكثر السلف والأئمة، وهو قول ابن كلاب وابن كرام وآخر قولي القاضي أبي يعلى؛ أو هو من الصفات السمعية التي لا تعلم إلا بالسمع كما هو قول كثير من أصحاب الأشعري» «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ١٦).

﴿إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]»[١]. وهذا إمام الأشاعرة بعد الأشعري أبو بكر ابن الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: «فإن قالوا: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله، بل هو مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]»[٢].

أما قوله: «وما دام وجب كونه خارج العالم فقد وجب كونه في جهة».

قلتُ: أهل السنة لا يطلقون هذه الألفاظ في تقريرهم للمعتقد إلا لمناظرة الملاحدة والمعطلة، لما في هذه الألفاظ من الإجمال والإشكال، كلفظ: الجهة، والمكان، والحيز، والجسم، والتركيب، والغير، والماهية...

فلذلك مذهب أهل الحديث في هذه الألفاظ التوقف، إلا بشرط تفصيلها وتفسيرها من قائلها، وعدم النطق إلا بما نطق به الكتاب والسنة، وهذه القاعدة من أعظم وصايا شيخ الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٣]، وهي عدمُ الخوض في هذه الألفاظ إلا بعد بيان معانيها والوقوف على دَلالاتها، وبيَّن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن ضلال هؤلاء المعطلة ما كان سببه إلا هذه الألفاظ المجملة المشتركة في معاني مغايرة، فتارة تكون حقًّا وتارة تكون باطلة، وكثيرًا ما كان يذكر

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص ١٠٥).
(٢) «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» (ص٢٦٠).
(٣) **قال شيخ الإسلام** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وأما نفع هذا الاستفسار في العقل، فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله، حتى يتبين المعنى المراد ويبقى الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية؛ فقد قيل أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلمًا بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه» «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩٩).

خطبة الإمام أحمد رضي الله عنه، في معرض ردِّه على الجهمية والزنادقة، قال الإمام أحمد رضي الله عنه: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ باللَّه من فتن المضلين»(١) انتهى

قلتُ: صدق الإمام أحمد رضي الله عنه، فإن غاية هؤلاء الجهمية التدليس على العباد والكذب عليهم بهذه الألفاظ العربية، لكن بمعان يونانية وإغريقية، فحرَّفوا معاني القرآن الكريم، وبدَّلوا الكلام العربي الأصيل، وغيَّروا العقل الفطري السليم. فأي تحقيق يدعي هذا المحاجج سعيد فودة العنيد.

ثم قال المحاجج: «كلامهم هذا متهافت، ويدلُّ على سخف عقولهم، ولا يغترُّ به إلا جاهل، لا يفهم معاني الألفاظ ولا يعقلها».

قلتُ: هل السخافة في قول القائل: إن وجود موجود لا يخلو كونه: إما محايثًا أو مباينًا، متصلًا أو منفصلًا؛ أم السخافة في قول القائل: بوجود موجود لا محايث ولا مباين، لا متصل ولا منفصل. نترك الجواب لأهل التحقيق والإنصاف في أي الفريقين أحق بالسخافة؛ مع ما ذكرناه من تكفير أئمة الأشاعرة لمن زعم القول بهذه المقالة المهلكة.

ثم قال: «فاللَّه تعالى كان قبل كل شيء، والعالم كله بما فيه مخلوق، والعالم له بداية لم يكن قبلها موجودًا، فقبل أن يخلق اللَّه العالم هل كان في جهةٍ أو كان في مكان؟! الكل متفق على أن المكان والجهات كلها مخلوقة، ومن قال غير هذا فقد كفر بملة الإسلام، فاللَّه تعالى كان ولم يكن شيء غيره».

---

(١) انظر مقدمة «الرد على الزنادقة والجهمية» للإمام أحمد.

قلتُ: هذا اعتراض فاسد ونبين ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن اللَّه تعالى لم يكن في جهة ولا مكان، لا قبل ولا بعد خلقه للمخلوق، على تقدير أن الجهة مخلوقة (أي وجودية»، فإن كان كذلك فكيف يكون فيهما وليس بمخلوقين بعد؟.

الوجه الثاني: نحاججه بنفس حجته فنقول: اتفقنا أن اللَّه كان: ولا زمان ولا مكان ولا جهة ولا حيز، فلمّا خلق المكان والجهة والزمان، هل خلقها في ذاته أم خارج ذاته؟

إن قال: في ذاته، كفر وصار إلحاده أشد من إلحاد الحلولية.

وإن قال: خلق الزمان والمكان والجهات والأحياز خارجًا عن ذاته، أصاب قول أهل الحديث والسنة.

ولقائل أن يقول: لما لا يجوز أن اللَّه خلق المكان والجهة والحيز، لا خارج ذاته ولا داخل ذاته؟

قلتُ: مع أن هذا القول لا يقوله إلا من مُسخت فطرته، لكن لما لا يجوز أن اللَّه فوق العالم بلا حيز ولا جهة ولا مكان؟ ولا يخفى على كل صاحب فطرة سوية وعقل سليم أن قول القائل: هو فوق العالم بلا حيز ولا جهة ولا مكان، أقرب إلى العقول الصريحة من قول القائل: خلق المخلوق لا في ذاته ولا خارج ذاته، فلما تجوزون ما هو أقرب إلى الامتناع وأبعد عن الجواز، ولا تجوزون ما هو أقرب إلى الجواز وأبعد عن الامتناع! فظهر فساد قولهم على التقديرين وهو المطلوب.

إن قيل: ما ذهبنا إليه من نفي المباينة والمحايثة حكم العقل بخلاف ما

ذهبتم إليهْ فحكم الوهم والخيال، فعليه جوابان.

الأول: أن الوهم والخيال لا يخلو كونه حكم في هذه القضية: «وهي = أن الرب تعالى خلق العالم إما في ذاته أو خارج ذاته) بحكم قطعي أو ظني:

إن قيل قطعي: كان رد ذلك جحد للضروريات.

إن قيل ظني: فهل هو مساو لسائر ما يحكم عليه الوهم والخيال أم لا؟.

إن قيل بالمساوات، لزم أحد أمرين: إما الشك في قولنا: الواحد نصف الإثنين! أو الدور، لاحتكام الضروريات إلى النظريات وهو محال. لذلك لم يرتض الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ قول ابن سينا وتنبه لهذا التناقض فيه فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فإنه سلم أن الجزم بهذه المقدمة حاصل. إلا أنه زعم أن الجازم بها هو الوهم لا العقل. وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به»[١]. ثم أجابه بنحو ما ذكرته لك، وجواب الرازي لازم لابن سينا ولا مفر له منه. أما الرازي فاختار نفي الجزم عن حكم الوهم فيها فقال: «وإما إن ذهبتم إلى القسم الثاني وهو: أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة مثل جزم العقل بالبديهيات، فحينئذ تخرج هذه القضية عن أن يكون مجزومًا بها ابتداء. وذلك يوجب سقوطها بالكلية؛ فهذا تمام الكلام في هذا الباب»[٢].

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٢٢).

(٢) «انظر نفس المصدر»: «٢/ ٢٢).

قلتُ: وكلام أبي علي وأبي عبد اللَّه ذكراه على ما يزعمه هؤلاء الفلاسفة من أن الوهم لا حكم له إلا في المحسوسات، أما المعقولات فلا.

وهم متناقضون في هذا الباب تناقضًا شديدًا، بحيث أن قول أئمة الحديث ﷺ: كون الباري تعالى لا يخلو إما داخل العالم أو خارج العالم قضية كلية، والقضايا الكلية من المعقولات على أصلهم، على خلاف الجزئية منها فهي من المحسوسات. وبهذا يظهر فساد ما اعترض به ابن سينا والرازي على ما في كلام الرازي من تناقض وسيأتي بيانه بالتفصيل.

وهنا أذكر نصًا نفيسًا بشيء من الإسهاب لأهمية الكلام ودقته في هذا الباب لابن تيمية في بيان فساد ما ذهب إليه هؤلاء، حيث قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما قوله (أي الرازي): لأن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. فيقال له: إن أردت بالوهم التابع للحس ما سميته وهما، وهو توهم معاني جزئية غير محسوسة في المحسوسات الجزئية، فلا ريب أن الوهم تابع للحس، وهذا الوهم قد ذكرت أنه صحيح مطابق كالحس، فإن قدحت في هذا قدحت في الحس، وإن جعلت هذا معارضًا للعقل، كان بمنزلة جعل الحس معارضًا للعقل. وإن أردت بالوهم ما يقضي قضاء كليًا أن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه محال، ونحو ذلك من القضايا الكلية التي تزعم أنها معارضة للعقل، كان هذا الكلام باطلًا من وجهين:

أحدهما: أن هذه قضايا كلية مطلقة، والوهم قد ذكرت أن تصوراته

جزئية، فلا يكون هذا من الوهميات.

الثاني: أن يقال: هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان، والحركة والسكون يتناقضان...».

إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالقدح في هذه القضايا الكلية كالقدح في تلك، فإن جاز القدح في هذه لأن مبادئها الحس جاز القدح في تلك وإلا فلا، إذ الحس وما يتبعه مما يسمونه توهمًا وتخيلًا لا يدرك إلا أمورًا معينة جزئية، ثم يقضي الذهن قضاء كليًّا، فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلة بسبب كونها مبدئها من هذا الوهم، الذي هو في الأصل الصحيح عندهم، جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها من الحس عندهم.

إن قال قائل: يمكن في الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجبًا ولا ممكنًا، ولا قديمًا ولا محدثًا، ولا قائمًا بنفسه ولا قائمًا بغيره كان بمنزلة قول القائل: يمكن فيه أن يكون لا مباينًا لغيره ولا محايثًا له، ولا مداخلًا له ولا خارجًا عنه. وإن جاز أن يقال لهذا: هذه قضايا وهمية، والوهم تابع للحس، جاز أن يقال للأول: وهذه قضايا وهمية، أو يقال: قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يقبل إلا في الحسيات، فلا يحكم في الوجود المطلق وتوابعه، لأن ذلك معقول غير محسوس، فما به ترد تلك القضايا الكلية يمكن أن يقال في أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات»[1].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٨٧-٨٩).

قلتُ: وكلام شيخ الإسلام غاية في الدقة والإلزام، وذلك: أنهم قرروا أن حكم الوهم الذي لا يجري في المحسوس لا يكون إلا في الأمور الجزئية ولا يكون في القضايا الكلية، والحكم على الموجود أنه داخل أو خارج هو قضية كلية؛ والقضايا الكلية من الأحكام العقلية وليست من أحكام الوهم والخيال.

ثم قولهم الوهم والخيال لا يكون إلا في الأمور المحسوسة والله دون ذلك؛ ينتقض عليهم بمسألة رؤية الباري ﷻ وسماع صوته تعالى اللذين ثبتا بالسمع والعقل وهما نوعان من الإحساس يتصوران في غير المحسوس في نظرهم.

أما قول الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي أجاب به ففيه مصادرة على المطلوب، وبيانه: أن قوله: «مثل جزم العقل بالبديهيات» فكلام أجنبي، وذلك: إن كان الحس من مدارك العلوم الضرورية وهو كذلك، فلا معنى لقوله: لا يقبل حكم المحسوسات حتى تكون مثل حكم المعقولات! فلا معنى لهذه المثلية هنا إلا إن أراد بها احتكام العلوم الحسية إلى العلوم العقلية؛ فهذا هو عينه احتكام الضروري إلى النظري. فيكون ما ألزم به ابن سينا لازم له ولا بد. ولا يصح قوله إلا على من يرى الطعن في العلوم الحسية مطلقًا، وهذا ليس بحكي أحد من أهل الإسلام. وهو اختيار وقول هذا المحاجج!! قال على حاشية الكاشف معلقًا على كلامه: «فإن نفينا لحكم الحاسة في حق الله كان معللًا بسبب، وهو أن الحاسة لا تدرك ذلك) قال معلقًا: «وإلا فإن الحواس لا حكم لها»[(١)].

(١) «الكاشف الصغير» (ص٤٦).

قلتُ: قوله: «وإلا فإن الحواس لا حكم لها» حكي غلاة الملاحدة والفلاسفة.

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في «محصله»**: «الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات»(١).

وقد اغتر هذا المحاجج بكلام للرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث ظن أن الرازي يطعن في المحسوسات مطلقًا، ثم تجنى على شيخ الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بكلام فيه من الظلم والجهل ما سأبينه في محله هناك، كيف والأشعري نضر اللّه وجهه يقدم العلوم الحسية على العلوم العقلية؛ قال الأستاذ أبو منصور البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقدم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها»(٢).

ونقل عنه ذلك القاضي أبو بكر بن فورك رَحِمَهُ ٱللَّهُ **فقال**: «وعلى هذا يحمل قوله: في أوائل كتبه: إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه من الحس والخبر والنظر: أن الحس هو الإدراك وأن العلم منه يحدث»(٣).
فكيف يجرؤ هذا المتكلف على نفسه فيقول: إن العلوم الحسية لا حكم لها!! فيا رحماك يا رب.

أما مذهب الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فبناه على التقسيم المشهور الذي ذكره في

---

(١) «المحصل» (ص ٢٠).
(٢) «أصول الدين» (ص ١٠).
(٣) «مقالات الأشعري» (ص ١٤).

أغلب مصنفاته بين التصور والتصديق، وقد رده عليه كثير من أصحابه كسيف الدين أبي الحسن الآمدي وسعد الدين التفتازاني، قال الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق؛ فقد احتج عليه بحجج أبطلناها في كتاب دقائق الحقائق»[١] وقال التفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، واستبعده بعضهم لما بيناه من اللزوم إذ لا تصديق بدون التصور»[٢].

الثاني: لما قلتم بأن قول القائل: إن العالم لا يخلو إما أن الرب تعالى خلقه في ذاته أو خارج ذاته حكم الوهم لا حكم العقل؟ فإن خصمكم في هذا يقول: إن هذه البديهة أبين وأظهر من غيرها التي تزعمون فيها أنها من البديهيات العقلية.

فما رأيت شيئًا يعول عليه في هذا إلا زعمهم أن هذا الحكم ناتج عن تصور كون الباري تعالى في الجهة، وإلا فمع اعتقاد كون الباري تعالى ليس في جهة، يمتنع هذا التقسيم عقلا، وعليه فمن اعتقده كان لحكم الوهم والخيال لا لحكم العقل.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ بعدما نقل دليل من أسماهم المجسمة[٣]، في مباينة

---

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٨٢).

(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» (١/ ١٩٨).

(٣) هو إلزام الإمام أحمد في رده على الجهمية والزنادقة. فحاشاه من هذا الوصف رضي الله عنه. حيث قال: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على اللَّه حين زعم أن اللَّه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس اللَّه كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال، لابد له من واحد منها..). انظر: «ص١٥٥).

الباري تعالى للعالم: أن الرب ﷻ لا يخلو إما خلقه في ذاته أو خارج ذاته: «فنقول: هذا باطل لأن بتقدير أن يكون الحق هو أن اللَّه تعالى غير مختص بالحيز والجهة أصلًا. فهل يصح على هذا التقدير أن يقال: إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته؟ لا أظن أن العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق الاعتقاد بأنه مختص بالحيز والجهة أصلًا؛ لأن على هذا التقدير يكون الحق هو أنه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مباينًا عن ذاته بالحيز والجهة. فيثبت: أن قوله: إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته، إنما يظهر كونه حقًّا بتقدير أن يثبت أنه يجب كونه تعالى مختصًّا بالحيز والجهة»(١).

قلتُ: وهنا مسألتين:

الأولى: هل الباري تعالى في جهة أم ليس في جهة.

الثانية: هل الباري تعالى خلق العالم في ذاته أم خارج ذاته

جعل المسألة الثانية متوقفة على الأولى نفيًا أو إثباتًا كما ذكره الرزي رحمه الله ليس بسديد، وذلك: إن الواحد منا تخطر بباله المسألة الثانية مع الذهول عن الأولى وهذا لا نزاع فيه؛ فإن المقدمة الأولى خفية وفيها نزاع شديد ولا خلاص إلى الجزم في شيء منها إلا إلى البرهان. وهل الجهة وجودية أم عدمية، وهل هي صفة حقيقية أم صفة إضافية، إن كانت إضافية فهل الإضافات لها وجود في الأعيان أم في الأذهان، وغير هذا من المسائل المشكلة. والرازي نفسه مضطرب في هذا الباب اضطرابًا

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٢١).

شديدًا، فإنه لما أراد أن يقيم الحجة على خصومه في نفي مباينة الرب ﷻ للعالم، زعم أن الإضافات لها وجود في الأعيان ليسلم له القول بعد ذلك أنها لا داخل ولا خارج، كالقبلية، والبعدية.. فنقول هذا بعد هذا، وهذه البعدية إضافة لها وجود عيني ومع ذلك لا يقال فيها لا مباينة ولا محايثة!!

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما بيان كون الإضافات موجودات في الأعيان: فقد ذكرناه في باب أقسام الأعراض. وأما بيان أنه لما كانت الإضافات موجودة في الأعيان، فإنه يمتنع أن يصدق عليها كونها مجانبة للذوات أو مباينة عنها بالجهة»[١].

ولما ساق حجة المتكلمين في «دليل الحدوث» الذي لا يصح القول به إلا بقطع التسلسل في الآثار أزلًا، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالجواب عنه: إن هذه الصور بأسرها أمور، إضافية نسبية.. والإضافات والنسب يمتنع أن تكون موجودة في الأعيان، وإلا لزمت التسلسلات، والتزام التسلسل: محال في العقول. والدليل عليه: أن المعقول من التسلسل: التزام القول بوجود أمور متتالية متلاصقة مادة إلى غير النهاية». إلى أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيثبت بما ذكرنا: أنه لو كانت الإضافات موجودة في الأعيان لزم القول بالتسلسل، وثبت: أن ذلك محال، فوجب القطع بأن الإضافات لا وجود لها في الأعيان البتة. ولما كان جميع النقوض التي أوردتموها من باب الإضافات، ثبت أن شيئًا منها غير موجود في الأعيان، لا بمجموعها ولا بآحادها، بخلاف الحوادث الماضية، فإنه وإن لم توجد جملتها على سبيل الاجتماع، إلا أنه وجدت جملتها على سبيل التعاقب والتوالي فظهر

---

(١) «المصدر السابق» (٢/ ٦٦).

الفرق. فهذا غاية ما يحضرنا في تقرير هذه الحجة، بعد الأفكار المتوالية فيها، في مدة أربعين سنة[١]. والله ولي التوفيق»[٢].

قلتُ: كيف يسلم ما ذهب إليه الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ في بطلان قول من نعتهم بالمجسمة: إن الباري تعالى خلق العالم إما في ذاته أو خارج ذاته، بعدما ألزمهم بدليل، جزم ببطلانه أمام الفلاسفة!! أما اضطرابه في الجهة: أهي وجودية أم عدمية، فهو نحو ما ذكرناه لك في الإضافات هل هي موجودات ذهنية أم عينية. فإنه مع الكرامية والحنابلة يصرح أنها وجودية مع اعترافه أن هذا خلاف قول المتكلمين[٣].

أما مع الفلاسفة فهي عدمية وإلا لزم أن لكل جهة جهة فلزم التسلسل. والغرض من هذا الإيراد أن ما ذكره الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ من اللزوم بين المسألتين ففي غاية الفساد مع أن السؤال لايزال قائما، وذلك: لو افترضنا صحة ما أحاله عند مناظرته للفلاسفة، وأن الإضافات لها وجود في الأعيان.

---

(١) قلتُ: قد تنبه لهذا أبو الحسن بن الزاغوني رَحِمَهُ اللَّهُ قبل مائة عام. وذكر كلامًا نفيسًا في بيان تسلسل الإضافات وقدمها إن قيل بتعينها في الخارج. وأن تجدد الإضافات بالنسبة إلى الذوات لا يلزم منه تغير لا في الذات ولا في الصفات. وأن الكون الكلي (العالم) ليس في مكان ولا في جهة وجودية. وأن التحت والفوق إضافات محضة كالقبل والبعد. وأن هذا ثابت بصريح العقل لا يرده إلا معاند مكابر. ثم بين أن هذا المعنى العقلي هو الذي نص عليه النقل والقياس السمعي. انظر «الإيضاح في أصول الدين» فصل: «إثبات الاستواء». (ص٢٩٩). وما بعدها.

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٤/ ٢٦٤).

(٣) قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والذي يقوله المتكلمون: إن الجهة والحيز لا وجود لها في أنفسها وإنما هي أمور يفرضها العقل ويقدرها الوهم. فهو كلام باطل». «المطالب العالية» (٢/ ١٧).

فإن الجهة إن كانت مخلوقة موجودة في الأعيان كما قال: فهل الباري تعالى خلقها في ذاته أم خارج ذاته؟ إن منع السؤال هذا خلف، وإن أجازه لزم إما المباينة أو الحلول.

وهنا فائدة: أن الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الأربعين» أجاب خصومه على فرض التقديرين وهو: أن الجهة إن كانت وجودية لزم قدمها مع الباري تعالى، وأحال القول بكونها عدمية، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما إن قيل: بأن المكان الذي حكم الخصم بكونه تعالى حالًّا فيه، معدوم صرف ونفي محض. فهذا محال من القول»[١]. ثم اعترض على نفسه قائلًا: «فإن قيل هذا الإشكال بعينه وارد لكون الجسم في مكان»[٢].

وأقول في بيان الاعتراض الذي أورده على نفسه: أنه إن قيل: إن العالم في جهة أو مكان وجودي، يلزم منه التسلسل. فلزم قدم المكان والجهة. إن قيل: المكان والجهة عدمي لزمه من المحال ما ألزم به خصومه.

فكان جوابه أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قلنا: المراد بكون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الإشارة إلى كل واحد من جوانبه بأنه غير الآخر، وبأنه متصل به ومماس له»[٣].

قلتُ: وهو استدلال بمحل النزاع، بحيث جعل العالم أو الجسم في

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ١٥٩).

(٢) «نفس المصدر»: «١/ ١٥٩».

(٣) «نفس المصدر السابق»: «١/ ١٥٩».

مكان أو في جهة لكونه يشار إليه! وخصومه لا يسلمون له بالمقدمة الأولى وهي تمكن الجسم في مكان وجودي، فإن فسدت هذه المقدمة كانت علة الإشارة غير التحيز والتمكن، كالقيام بالنفس وهو قول أئمة الحديث، أو غيرها كالوجود كما عند الأشعري وأبي المعالي ومن وافقهما. كيف ومذهب أبي الحسن الأشعري نضر اللَّه وجهه وجمهور أصحابه أن العالم بجملته وأجزائه لا في مكان، قال أبو بكر بن فورك في «المقالات»: «وكان يقول: إن جملة العالم لا في مكان وإن الجسم والجوهر لا يحتاج في حدوثه إلى مكان، إذ لو كان كذلك تعلق بما لا يتناهى. وذلك محال لما علم من تناهي الأجسام والجواهر»[1].

قلتُ: قول أبي الحسن: «إذ لو كان كذلك تعلق بما لا يتناهى». فيه فساد من زعم وجود المكان والحيز في الخارج. وتقريره رَحِمَهُ اللَّهُ أن الأجسام والجواهر متناهية، وتعلق ما يتناها بما لا يتناها محال. وذلك: إن كان علة وجود المكان حدوث العالم، لوجب من حدوثه حدوث مكانه هكذا لا إلى بداية، فلزم قدمه والقول بعدم تناهيه. ولما علم أن الأجسام محدثة ومتناهية وجب القطع بأن المكان عدمي. وعليه فهما مذهبان:

الأول: أن المكان موجود في الخارج فيلزم القول بقدمه.

الثاني: أن المكان ليس بقديم فتعين القول بعدمه.

وللأشعري اعتراض لطيف في بيان أن المكان يقدره الذهن تقديرا ولا وجود له في الخارج على ما يزعمه المعتزلة بأن كل مرئي يرى في

(١) «مقالات الأشعري» (ص٢٨٨).

مكان، فقال أبو بكر في «مقالات الأشعري»: «فكان يلزم المعتزلة إذا اعتلوا في نفي الرؤية بأنها تقتضي مكانا للمرئي بأن الرائي قد يرى الحجر منحدرًا في الجو، وليس الحجر في حال انحداره متمكنًا في مكان»[١].

قلتُ: وهو قول أبي العباس بن تيمية ﷺ كما حكاه في أكثر من موضع، وأن المخلوق إن جاز رؤيته لا في مكان وجودي (أي مخلوق) فرؤية الخالق تعالى لا في مكان من باب أولى.

أما ما ذكره الرازي من الاتصال والمماسة بين الجسم والمكان، فهذا يصح بعد إثبات كون الجهة أو المكان أمر وجودي، وهذا لا يزال يفتقر إلا دليل، بل هو أبطل ذلك مع الفلاسفة؛ أما على تقدير كون المكان أمر وجودي فهو لم يذكر حجة على هذه المماسة، وهل يجوز عقلًا أن نذهب بأن هناك علاقة اتصال ومماسة بين المكان والمتمكن! أي: بين حقيقة الشيء وبين ما يفرضه الذهن من حيزه، فإن جاز ذلك جاز القول بأن الأكوان مماسة للأجسام، وأن الطول مماس للجسم، وأن العرض مماس للجسم، وكذا الحركة والسكون واللون. . . وفيه جواز قيام العرض بنفسه وهذا ممتنع بإجماع العقلاء إلا شرذمة من المعتزلة كما سيأتي.

وبيان ذلك: أن الاتصال والمماسة علاقة لا تتم إلا بين الأجسام والجواهر بحيث أن المتماسين أو المتصلين يعقل انفصالهما، وهذا ممتنع في العرض مع الجوهر لامتناع قيام العرض بنفسه، فإذا انتفى الاتصال والمماسة بهذا المعنى بين الأجسام والأعراض، فهو بين الجسم

(١) المصدر السابق: «ص٢٨٧».

والمكان أو الجهة أبين وأظهر.

قال أبو الحسن بن الزاغوني رَحِمَهُ اللَّهُ: «.. من جهة أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين، ولهذا لا يوصف الجوهر والجسم مع العرض بأنهما يتماسان، إنما يقال الجوهر يلاصق الجوهر ويماسه، فصار بذلك مجتمعين وجسمًا إلى غير ذلك مما يثبت للجواهر والأجسام. فأما اللون والحركة والاجتماع والافتراق فلا يقال إنه مماس للجسم ولا ملاصق له، وإنما يقال ثاب له وقائم به، وأما المماسة والملاصقة فلا، وإذا كان ممتنعًا فيما ذكرنا للاختلاف في العلة والموجب للملاصقة والمماسة، فالاختلاف بين ذات اللّه وذات العرش أكبر وأبعد، فانتفى بذلك المماسة والملاصقة»[1].

قلتُ: تمعن في كلام أبي الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ فإن ما ذكره نافع جدا، وأن قول هؤلاء النفاة فيما زعموه بحيث: إن إثبات الاستواء يلزم منه مماسة الباري تعالى للعرش منتف في الشاهد بمقتضى ما ذكره من الكلام الذي لا يدفعه إلا مكابر.

وحاصل كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ: كما أنه يجوز تصور أن لا يقال في عالم المشاهدة لشيئين: أنهما مماسان أو متلاصقان، كالجوهر أو الجسم مع عرضه، لاختلافهما في الحقيقة، ولكن يقال: ثابت له وقائم به. فمن باب أولى أن لا يقال ذلك في حق الباري عَزَّ وَجَلَّ وبين ما يتصور من الأجسام والجواهر لاختلافهما في الحقيقة. ولذلك قال ابن الزاغوني رَحِمَهُ اللَّهُ: أن

(١) «الإيضاح في أصول الدين» (ص٢٩٩-٣٠٠).

ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على الوجه الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام، فإذا انتفى ما توهموه من الاتصال أو الالتصاق أو المماسة شاهدًا، فمن باب أولى إثبات الاستواء مع نفي المماسة غائبا.

قلتُ: وامتناع وصف الأعراض مع الأجسام بالاتصال أو المماسة، مذهب أبي الحسن الأشعري: حيث قال: «وإن الأعراض جملة ممتنعة من ذلك، من حيث يمتنع وصفها بالاتصال والمماسة»[1].

أما ما ذكره الرازي من الإشارة فهي قضية خفية كما نبهناك، لم يذكر في إثباتها شيئًا، كيف وإمام المذهب أبو الحسن الأشعري من أشد خصومه في هذا الباب، حيث نقل القاضي أبو بكر بن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ في «المقالات»: «وقد أجاب (أي الأشعري) في كثير من كتبه عند سؤالهم: إذا جاز أن يرى بالبصر. فهل يجوز أن يشار إليه، حتى يقول الراءون بعضهم لبعض: هذا ربنا؟ بأن ذلك جائز، والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكانًا»[2].

فهذا أبو الحسن الأشعري يقول: إن الإشارة في الشاهد لا يلزم منها كون المشار إليه في مكان؛ إلا إن أجاب الرازي بكون المشار إليه منقسم وكل منقسم جسم. فقد أبطل هذا عند إثباته للجوهر الفرد، وأنه يجوز أن يشار إليه وهو ليس بمنقسم، وقول الأشعري يدل عليه، بحيث أن نفي كون المشار إليه في مكان يلزم منه كذلك نفي أن يشار إلى الرب تعالى وهو

---

(١) «مقالات الأشعري» (٩٤).

(٢) نفس المصدر: «ص ٨٤».

منقسم. فلزم فساد من ادعى أن كل ما يشار إليه فهو منقسم وهو المطلوب.

قال الرازي رَحِمَهُ اللهُ **في «الأربعين»**: «فالحاصل: أن كل ما كان منقسمًا، لم يكن كله طرفًا، وكل ما كان له طرفًا، لم يكن منقسمًا. والنقطة عبارة عن نفس الطرف، فوجب أن لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشار إليها، غير منقسمة»[١].

قلتُ: إن ثبت بالبرهان القاطع عنده جواز أن يشار إلى شيء وهو غير منقسم. فسدت دعواه أن كل ما يشار إليه فهو منقسم وكل منقسم جسم.

إن قيل: هذا بخلاف ما نقلتم عنه في إبطاله القول بالجوهر الفرد.

قلتُ: اعلم أن الرازي لا يكاد يتفق له قول في مسألة، وما ذكره في هذا الباب تضارب فيه قوله تضارب شديد، مرة يجزم بوجوده كما في «الأربعين» ومرة يقطع بعدم وجوده كما ذكرته في شرحه على «عيون الحكمة» ويقيم على ذلك الحجج التي يسميها براهين قطعية، ومرة يقول بالتوقف كما اختراه في «نهاية العقول». ثم ما يذكره في علة الانقسام هل هو التحيز بحيث أن كل متحيز منقسم، أم ليس التحيز كما هو حال الجزء الذي لا يتجزأ، وهل التحيز هو عين الجهة أم زائد عليها، وهل إن قيل بوجودها فهل وجودها ذهني أم عيني.. فمسائل من وقف فيها على حيرة هؤلاء الأكابر في الفهم والذكاء، شكر الرب عَزَّ وَجَلَّ أن هداه إلى قول أئمة الحديث رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ واستحضر وصية الوليد الكرابيسي بن أبان وهو من أكابر

(١) «الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٧).

وأعيان المعتزلة رَحِمَهُ اللَّهُ. جمع عليه أولاده وهو في سياقة الموت فقال لهم: «تعلمون أحدا أعلم بالكلام مني؟ قالوا: لا. قال: فتتهمونني؟ قالوا: لا. قال: فإني أوصيكم أتقبلون؟ قالوا: نعم. قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث، فإني رأيت الحق معهم»(١). و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣].

وأما مع القول بأن المكان شيء عدمي فلا يقال: إن الجسم مماس أو متصل بالمعدوم.

ولك أن تتعجب في جواب عضد الدين الإيجي على السؤال الذي أورد الرازي للخصوم بأن التسلسل لازم إن قيل بتعين المكان خارج الذهن.

فقال بعد ذكره للاعتراض: «والجواب أن وجوده ضروري معلوم لكل عاقل، وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وإنه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب؛ لأن بطلانه معلوم يقينًا، وإن لم يكن وجه الحال فيه معينًا كما في النقوض الإجمالية، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله، أي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلًا: نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه وهو السطح، ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له»(٢).

---

(١) انظر: «تاريخ بغداد» (١٣/ ٤٤١).

(٢) «المواقف» (٥/ ١١٨).

قلتُ: قوله أن المكان عرض يحل في الأجسام فشيء عجيب! ولست أدري كيف جوز لنفسه أن ينفي علو الرب تعالى على خلقه بمثل هذا الكلام الذي لم يقتنع هو به، أما زعمه أن وجود المكان ضروري، فيكفيك قول عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي في شرحه على الحاشية: «فيه أن الخصم لا يسلم وجوده فضلًا عن الضرورة ومجرد ذا لدعوى لا يسمع في محل النزاع»[١].

قلتُ: وقد أحال الأشعري ما زعمه الإيجي من كون المكان عرضًا، كما حكاه القاضي أبو بكر بن فورك فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلم أنه كان ينكر قول من ذهب من الفلاسفة: إلى أن المكان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وكان يذهب إلى أن المكان لا يخلو من أن يكون جسمًا أو جوهرًا. فأما العرض فلا يصح أن يكون مكانًا بحال. والجواهر والأجسام يصح أن يكون بعضها حالًا في بعض»[٢].

الوجه الثالث: إن نفي الجهة على مذهبكم يلزم منه جحد رؤية الباري عَزَّ وَجَلَّ، لذلك حار الرازي واعترف بصعوبة الجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية في كلام أصحابه، ولم يعول على شيء من البراهين العقلية في إثبات الرؤية، حتى أورد اثني عشرة سؤالًا على الأشاعرة في قولهم: «إن المصحح للرؤية الوجود» ثم قال عقبها: «فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل. وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل. ولنختم هذا الفصل بخاتمة، وهي أنا

(١) «المواقف» (٥/ ١١٨).

(٢) «مقالات الأشعري» (ص٢٨٦).

نقول: اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها»[١].

ثم جهر أنه لا يقول بصحة الدليل العقلي في إثبات الرؤية موافقة لأبي منصور الماتريدي، فقال: «إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية اللَّه تعالى بالدليل العقلي[٢]، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث»[٣].

أما في «المطالب» فقد ذكر كلامًا أشبه بمذهب المعتزلة في الرؤية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن مهد بثلاث مقدمات: «المقدمة الثالثة: إن رؤية اللَّه تعالى بالتفسير المذكور بتقدير أن تحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة أم جوهر النفس؟ والأول كالمستبعد جدًّا وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا أقرب إلى العقل»[٤]. ولا يخفاك أن

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٧٧).

(٢) واعلم أنه في كتاب «الإشارة» دافع: عن قول الأشاعرة في أن المصحح للرؤية هو الوجود وتبناه بقوة. وتعارض عنده بعد ذلك أمرين: أنه إن كان المصحح للرؤية الوجود، يلزم منه أن الوجود زائد على الذات! وقد رده كذلك، وذكرنا لك أنه في هذا الكتاب «الإشارة» ذهب إلى إمكان معرفة حقيقة ذات الباري تعالى، وهذا لا يتم إلا بكون الماهية عين الذات. ثم رأى إرجاء البحث في رفع هذا التناقض فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ونحن قد دللنا في الفصل السابق على أن وجود الباري تعالى نفس حقيقته، وما ذكرناه أيضًا يقتضي أن يكون وجوده زائدا على حقيقته، ونحن متوقفون في ذلك، إلى أن يكشف اللَّه الغطاء عن وجه الحق). «الإشارة في أصول الكلام» (ص٩٦).

(٣) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٧٧).

(٤) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٨٣).

هذا نفي صريح لرؤية الرب ﷻ. وما كان ليقول ذلك تجاوز اللَّه ﷻ عنه لولا هذه الحيرة والشك التي لازمته حتى في «المطالب» وهو من أواخر مصنفاته رحمه الله فقال: «وأما مثبتو الرؤية فقد عولوا على أن قالوا: اللَّه تعالى موجود، وكل موجود فإنه تصح رؤيته ودليلهم في الإثبات: أن كل موجود تصح رؤيته: قد ذكرناه في أحكام الموجودات، وأوردنا عليه اعتراضات قوية، لا يمكن دفعها البتة وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول: بقي هذا البحث في محل التوقف[1]»[2].

كما حار الغزالي في الجمع بينهما، وسخر منه أبو الوليد ابن رشد

(١) قلتُ: الذي أدين اللَّه به أن هذه العبارات الكثيرة حسب تتبعي لمصنفات الرازي رحمه الله: «البحث في محل التوقف، ليس لي عليه جواب، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها، وأنا غير قادر على الأجوبة عنها)... والتي يذكرها في مواطن جليلة كمناظرته للفلاسفة في قدم العالم ووجود الباري تعالى، تدل على تواضعه وإنصافه رحمه الله، وأنه كان يبحث عن الحق حسب ما يمليه عليه اجتهاده، بخلاف من يجعلها سببًا للطعن فيه كما في كلام كثير من أصحابه: كالتفتازاني والعسقلاني والسنوسي والكوثري... أما شيخ الإسلام فرأيه غير رأي هؤلاء، وقد أنصف القول فيه فقال رضي الله عنه: «ومن الناس من يسيء به الظن، وهو أنه يتعمد الكلام الباطل، وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له، وهو متناقض في عامة ما يقوله؛ يقرر هنا شيئًا ثم ينقضه في موضع آخر؛ لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة، يشتمل على كلام باطل ﷺ كلام هؤلاء وكلام هؤلاء ﷺ فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقض به). انظر: «شرح حديث النزول» (ص ١٧٦).

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٨٣).

الحفيد[١]، قال القاضي أبو الوليد: «وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بـ «المقاصد»، أن يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة وهذه مغالطة: فإن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة»[٢].

قلتُ: وهذه المغالطة ناتجة عن ادعاء رؤية المرئي لا في جهة وبلا مقابلة، وهو من شذوذ القول وسخيف الكلام، الذي لا يجب الالتفات إليه؛ وهو من المحالات وليس من المحارات كما توهمه متكلمة الأشاعرة، بل حتى وهن حذاقهم أمام المعتزلة والرافضة في إثبات الرؤيا بلا مقابلة ولا في جهة.

الوجه الرابع: أن هذا الاتفاق الذي ادعيته، بأن الجهات مخلوقة دعوى بلا برهان، وهو إما أنك تريد بالجهات: التي للحيوان وأنت لا تريده، لأنه من اعتراض الصبية، أو تريد جهات العالم، وهذا الذي تقصده لمناسبة الكلام، إن كان الثاني، فهذا الرازي ذكر في «نهاية

---

(١) قال أبو الوليد: «وأما الأشعرية راموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجئوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة» «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٥٣).

(٢) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص ١٥٥).

العقول» أن الحيز المتصور وراء العالم حيز عدمي.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل أن الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم، لكن معنا ما يدل على نفي ذلك، وهو أمور ثلاث: الأول وهو أن الحصول في أمر نسبي والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحقق بينهما تلك النسبة، فلو كان الحصول في الحيز أمرًا ثبوتيًّا للزم أن يكون الحيز أمرًا ثبوتيًّا وهو باطل»[1].

قلتُ: فيه تصريح من الرازي أن الحيز أمر عدمي وليس أمرًا ثبوتيًّا كما زعم هذا المحاجج.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ **في نفي الجهة وراء العالم**: «من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية، امتنع أن يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات»[2].

فسقط هذا الاتفاق المزعوم جملة.

الوجه الخامس: أن المراد بالجهة: أنه تعالى فوق العالم، وليس المراد بالجهة أنها محل للباري تعالى؛ وقولك: «الكل متفق على أن المكان والجهات كلها مخلوقة» لا ينفعك في شيء، وغاية ما فيه: أن الجهة والمكان مخلوقة من مخلوقات اللَّه عَزَّ وَجَلَّ، إن كان كذلك: فليس هذا المخلوق في ذات اللَّه عَزَّ وَجَلَّ، ولا شيء من ذات اللَّه فيه، بل الباري عَزَّ وَجَلَّ فوق العالم مستو على عرشه بائن من خلقه.

الوجه السادس: قولك: «والعالم له بداية لم يكن قبلها موجودًا»، فيه

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٥٩٨).

(٢) «شرح عيون الحكمة» (٢/ ٦٣).

امتناع لتقدير الزمان والمكان قبل وجود العالم، وهي حجة عليك؛ لأن امتناع تقدير الزمان والمكان هو كامتناع تقدير الحيز والجهة، ومن جوز تقدير الزمان والمكان أو الحيز والجهة على الباري ﷻ قبل خلقه للعالم، لزمه القول بتعدد القدماء مع اللَّه ﷻ، كما هو حال القائلين بالقدماء الخمسة، مثل محمد بن زكريا الرازي[1] وهؤلاء شبهتهم أن وجود الباري ﷻ قبل خلقه للعالم: ولا جهة له ولا مكان ولا زمان، أو غيرها من عناصر الوجود، كالنار والهواء والماء ولا تكون قديمة بقدمه وموجودة بوجوده مما يحيله العقل، وهي نفس شبهة هذا المحاجج، إذ يحيل وجود الباري ﷻ فوق العالم بلا مكان ولا حيز ولا جهة.

إن قال: بل الباري ﷻ هو في الأزل، ولا جهات له ولا في حيز.

قلتُ: وهو كذلك تعالى بعد أن خلق العالم خارجًا عن ذاته، باينه لا في حيز ولا جهة (إن أريد بالحيز المكان الوجودي»، وأن الباري ﷻ لما خلق العالم، لم يتجدد في ذاته شيء، فهو العلي الأعلى المتعال قبل وبعد خلقه للعالم.

الوجه السابع: أن لفظ الوجود تعلقه بالزمان أوضح من تعلقه بالمكان، فلا يلزم من قولنا أن اللَّه موجود أي: أن له بداية لوجوده، كما

---

(١) **قال شيخ الإسلام**: «قلت هؤلاء كالمجوس القائلين بأن العالم له أصلان، النور والظلمة، وهما قديمان، فإن هذا أحد قوليهم، والآخر: أن الظلمة محدثة، والقائلون بالقدماء الخمسة، كديمقراطيس ومن اتبعه كابن زكريا الطبيب الملحد يقولون بقدم الباري والنفس والمادة والدهر والخلاء» «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٢٧٥).

لو قيل أن المخلوق موجود فهو بين طرفي الزمان بحيث له بداية ونهاية، وهذا بالاتفاق؛ فكذلك قولنا أن اللَّه في جهة، لا يلزم منه أن الباري ﷻ: وسط حيز أو مكان كما يتصوره هؤلاء لاشتباه اللفظ عليهم، بل المراد بالجهة: الفوق وما وراء العالم وليس وراء العالم إلا خالقه تعالى.

الوجه الثامن: أن هذا المعنى للجهة لا زال السلف على إثباته كابرًا عن كابر؛ حتى اعترف بذلك أحد رؤوس الفلسفة والمنطق أبو الوليد بن رشد الحفيد حيث قال: «القول في الجهة: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها للَّه ﷻ حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلّها تقتضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ومثل قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]، ومثل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. ومثل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]. إلى غير ذلك من الآيات التي إذا سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولًا، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لأن الشرائع كلها مبنية على أن اللَّه في السماء، وأنه منه تنزل الملائكة بالوحي على النبيين، وأنه من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرُب من سدرة المنتهى؛ وجميع الحكماء اتفقوا أن اللَّه في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك».

ثم قال: «والشبهة التي قادت نُفَاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن

إثبات الجهة، يوجب إثبات المكان، واثبات المكان يوجب إثبات الجسمية»،

ثم قال: «ونحن نقول أن كل هذا غير لازم فإن الجهة غير المكان»[1].

قلتُ: فهذا أبو الوليد بن رشد الحفيد، مُقَدَّم الفلاسفة، والتلميذ النابغة، لأهل الحكمة والمناطقة، الذَّاب عن دين أرسطاليس، الذي حاول عبثا التوفيق بين الحكمة والشريعة، يسخر من هؤلاء المتكلمة، ومن نفى الجهة من الجهمية والمعطلة، وأن القول بالجهة معتقد أهل الملة وأصحاب الفطرة.

أما قوله: «فنحن في هذا الحال نسأل هؤلاء المجسمة: هل كان للَّه خارجٌ وداخلٌ؟».

قلتُ: والجواب عليه من وجوه:

الوجه الأول: أن الباري تعالى لم يكن لا داخل ولا خارج، كما أنه تعالى لم يكن لا بعد ولا قبل، ومن قال بامتناع هذه الإضافات في حق الرب تعالى بعد خلقه للعالم فهو ملحد جلد، ولا يعرف هذا النفي حتى عند الفلاسفة كما سنذكره لك من كلام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ وأنت رميت خصومك بالكفر إن أجابوا بنعم، ولم تبين فيه شيئًا!! إن كان هذا التكفير: لأن الرب تعالى تجدد في ذاته شيء لم يكن موصوفا به، فأنت تعتقد أن الرب تعالى لم يكن يفعل في الأزل ثم صار فاعلًا! مع أن وصف الرب تعالى بالمباينة بعد أن لم يكن مباينًا فيه تجدد إضافة، أما وصفه بأنه فاعل

---

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة من عقائد الملة» (ص١٤٥).

بعد أن لم يكن ففيه تجدد صفة، ووصفه بها بعد أن كان معطلًا عنها، وهذا تغير في ذات الرب تعالى وأنت تحيله إحالة شديدة؛ بل أنت تعتقد أن الرب تعالى يسمع المسموعات ويرى المرئيات، فهل الرب تعالى رأى العالم قبل وجوده أم بعد وجوده؟

إن قيل قبل وجوده: ولا أستبعد ذلك من هذا المحاجج، لزم رؤية الممكنات قبل وجودها وهذه سفسطة عظيمة.

إن قيل بعد وجوده: فهذا تغير في ذات الرب تعالى بحيث صار رائيًا له بعد أن لم يكن، إن جاز ذلك لما لا يجوز أنه تعالى خارج العالم بعد أن لم يكن؟

الوجه الثاني: أن الرازي ذكر أن تجدد هذه الإضافات في ذات الرب تعالى قول جميع العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان لغرض الجدال، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر العقلاء، وإن كان ينكرونه باللسان»[1].

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعدما قسم الصفات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: صفات حقيقية عارية عن الإضافات.

الثاني: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات.

أما القسم الثالث فقال فيه: «وثالثها: الإضافات المحضة. مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره. ومثل كون الشيء يمينا لغيره أو يساره له.

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ١٧٠).

فإنك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك فقد كنت يمينًا له ثم صرت الأن يسارًا له. فههنا لم يقع التغير في ذاتك، ولا في صفة حقيقة من صفاتك، بل في محض الإضافات. إذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقة، فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه»[١].

قلتُ: فانظر -رحمك اللَّه- إلى قوله: «إذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه». بعد أن جعل من الإضافات المحضة: اليمين واليسار، ولست أدري كيف خفي عليه رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذا الكلام لا يسعفه في نفي الفوقية عن الباري تعالى!!.

ولو مثل بـ «الفوق» لظهر فساد ما يزعمه هذا المحاجج من التغير والتجدد. لأن هذا تغير في الإضافة لا في الصفة الذي لا خالص عنه كما صرح به الرازي. فظهر أن الرب تعالى لما خلق العالم باينه بالعلو والفوقية، بلا أن يتجدد في ذاته تعالى ولا في صفاته شيء.

الوجه الثالث: أن هذا السؤال أورده أهل الحديث على الحلولية والاتحادية، القائلين بوجوب أو جواز حلول ذات الباري عَزَّ وَجَلَّ في المخلوق، وذلك أن اللَّه كان ولا شيء قبله[٢]، فبطل قول الحلولية،

---

(١) المصدر السابق: «١/ ١٧٠».

(٢) عن عمران بن حصين قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إني عند النبي ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم، فقال: «**اقبلوا البشرى يا بني تميم**». قالوا: بشرتنا فأعطنا. فدخل ناس من أهل اليمن، فقال: «**اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم**». قالوا قبلنا: قبلنا، جئناك لنتفقه=

وإلا لزم قدم المحل أو افتقار الذات. وبيان هذا يحتاج إلى بسط، امتنعنا عن ذكره لأن الخصم لا ينازعنا فيه.

الوجه الرابع: أن هذا الاعتراض جاء من تصور الملاحدة للوجود الذهني بأنه في الخارج شيء، أو بتخيلهم أن المعدوم معلوم، فلما توهموا ذلك: أسسوا هذا الاعتراض لبيان أن الباري ﷻ، لا داخل العالم ولا خارج العالم، وذلك أن أعظم برهان لمن قال بهذه المقالة الإبليسية، هو التوكؤ على إمكان وجود موجود لا مباين ولا محايث. وزعموا وجود ذلك بالأغلوطات التي لا ترتقي أن تكون ظنيات.

الوجه الخامس: توهم المغالطة في هذا السؤال، هو عين توهم بعض المعاندين من الجاحدين للربوبية في سؤالهم للمسلمين، هل يستطيع اللَّه أن يخلق ربا مثله؛ فإن أجبتَ بنعم قلتَ بقول الإثنية، باحتمال وجود ربين للعالم، إن قلت لا: فأنت تعبد ربًّا عاجزًا؛ والتحقيق أن السؤال فاسد، لأنه لو خلقه لما جاز أن يكون ربا، لأن الثاني سيكون مخلوقا للأول ولا بد، فإن كان كذلك فلا يستحق أن يكون ربًّا، لأن الرب خالق ليس بمخلوق، فسقط سؤالهم ولزم أن الأول رب للثاني، والثاني مربوب للأول؛ فصار السؤال وهو في احتمال وجود ربين في الكون، لا تأثير

= في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان، قال: «**كان اللَّه ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء**». ثم أتاني رجل فقال: يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها، فإذا السراب ينقطع دونها، وايم اللَّه لوددت أنها قد ذهبت ولم أقم). رواه البخاري في «صحيحه» حديث رقم (٧٤١٨).

لأحدهما على الآخر، وهو فاسد باتفاق العقلاء، لأنه يستلزم تعطيل الكون وفساده، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وعليه: فوجود رب ثاني ليس في معلوم الله ﷻ ولا مقدوره، لأن القدرة لها تَعلُّق بمشيئته ﷻ وإرادته. قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

أما قوله: «إن قالوا: نعم، كفروا، وأقروا على أنفسهم بأن اللَّه محدودٌ وله جهاتٌ ومكانٌ، وقائل هذا كافرٌ في هذه الحال. ونسألهم: هل يمكن أن يتصور العقلُ في هذه الحالة وجود جهات وأبعاد وغير هذا من توهمات؟ إن قالوا: نعم، كفروا، وتناقضوا أيضًا».

قلتُ: وهذا الكلام فاسد من وجوه:

الوجه الأول: قدمنا أن هذا لا يلزم أهل السنة، لأن مرادهم بالجهة، أن الباري فوق عرشه بائن من خلقه، وليست الجهة شيئا مخلوقًا ذات وجود عيني في الخارج حتى يتصور العقل امتناع ذلك عن الباري ﷻ وحلوله فيه، كما توهمته أنت وأسلافك.

الوجه الثاني: أن هذا يلزمكم أنتم ولا يلزم أهل السنة.

وذلك بدليل: إن لم يكن وراء المخلوق خالقه تعالى، لزم أن وراء العالم خلاء وجهات وحدود، فلزم طردا أن العالم غير متناه، وهو ظاهر الفساد لكل من أعمل نظره وسلمت فطرته، لذلك تسلط عليكم الفلاسفة وتلاميذ أرسطو فقال أبو الوليد ابن رشد الحفيد: «وليس لهم أن يقولوا إن

خارج العالم خلاء، وذلك أن لا خلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني: طولًا وعرًضا وعمقًا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدما، وإن أنزل الخلاء موجودًا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم، وذلك لأن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد، ولكنه قد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون اللَّه والملائكة، وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وكذلك إن كان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسدا فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن»[1].

الوجه الثالث: أن هذا الاعتراض الفاسد جاز لو لزم من المباينة الحد والحيز والمكان، وهذا لا زم فاسد وهو لم يقم حجة على بيان ذلك

إن قال: هذا يُعلَم بالضرورة.

قلتُ: هذا جدال وادِّعاء.

إن قال قائل: إن اللَّه باين العالم بلا حيز ولا جهة ولا مكان، وأن هذا يُعلم بالضرورة، لما جاز له دفع هذا الكلام؛ وسَنبينُ بالعقل الصريح أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه؛ فكان غاية ما عند هؤلاء السفسطة في المعقولات والقرْمَطة في المنقولات.

أما قوله: «أقروا على أنفسهم أن اللَّه محدود وله جهات ومكان».

قلتُ: هذا المحاجج يتكلم في ذات الباري ﷻ فينفي ويثبت بلا دليل

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص ٦٨).

ولا برهان، وما ذكر حجة على ما زعمه وادعاه، من أن مباينة الباري ﷻ يلزم منه أنه محدود وذو جهات وأنه في مكان، وسنبين فساد كلام هذا المتفيقه عقب قوله:

«**فنقول**: ولما خلق اللَّه العالم كيف تقولون إنه خلقه تحته وصار هو فوقه؟!! إذن اللَّه تعالى بعد أن لم يكن محدودًا جعل نفسه محدودًا! اللَّه تعالى بعد أن لم يكن له تحت صار له تحت! اللَّه تعالى بعد أن لم يكن في جهة صار في جهة! اللَّه تعالى بعد أن لم يكن في مكان صار في مكان».

قلتُ: هذا الهذيان بناه على أن اللَّه لو جاز علوه ومباينته للمخلوق لكان متأثرًا به، بحيث أن المخلوق هو من أثر في الخالق فجعله في جهة فوق والعالم في جهة تحت، بعد أن كان اللَّه لا في جهة فوق. وقد بيَّنتُ حُجته وصغت مرادَهُ أفضل منه، فالرجل لا يستطيع أن يعبر عمَّا بداخله لوَعرِ المسالك العقلية عليه؛ وهو فاسد من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا إلزام فاسد، ممَّا يوضح ذلك: تقرَّر أنه ما ثمة إلا الخالق والمخلوق، والمخلوق إما في جهة أو في غير جهة

إن قال: بل في جهة تحت

قلتُ: هذه الجهة التَّحتِية وجودية أم عدمية؟

إن قال: عدمية، صار المخلوق لا في جهة تحت، إن قال وجوديَّة

قلتُ: هذه الجهة التحتية مخلوقة أم لا؟

إن قال: غير مخلوقة، لزم قِدَمُها وهو قول الملاحدة في الفَلَك وغيره.

إن قال: مخلوقة

قلتُ: إذا هي من المخلوق، ويلزم أن هذا الكون الكلي في جهة أخرى، وهذه الجهة في جهة فيلزم تسلسل الجهات التحتية، وهذا يفضي للقول بقدمها وهو باطل باتفاق العقلاء؛ فلزمك ولا بد تنزيه المخلوق عن الجهة الوجودية، إن كان كذلك فمن باب أولى أن تنزه الخالق تعالى عن الجهة.

فتَعين بالمعقول الصريح أن المخلوق ليس في جهة تحت مخلوقة، فكيف يؤثر المخلوق في الخالق فيجعلهُ في جهة مكانية مخلوقة!؛ ثم إن تقرر أن العالم موجود لا في جهة مخلوقة، فمن باب أولى أن الخالق فوق المخلوق لا في جهة مخلوقة، وهذا الكلام مطّرد في الحيز والمكان، وأعيدهُ لغرض تعليم هذا وأمثاله من أهل العناد والضلال.

إن قال المحاجج: قولكم أن اللَّه فوق العالم يلزم منه أنه في مكان كما أن المخلوق في مكان.

قلتُ: ما مرادكم بأن المخلوق في مكان؟ هل هذا المكان وجودي أم عدمي؟ إن قال عدمي: صار المخلوق في مكان اعتباري انتزاعي عدمي وجوده ذهني لا عيني.

إن قال وجودي: فهو إما مخلوق أو غير مخلوق، إن كان غير مخلوق لزم قِدَمُه؛ وهي شبهة الطبيب محمدْ بن زكريا الرازي الملحد ونظراؤه.

إن قال مخلوق: لزم تسلسل الأماكن وهو فاسد لفساد وجود سلسلة من الأمكنة لانهاية لها دفعة واحدة، فتبين بالمعقول الصريح أن المخلوق لا في مكان، فإن كان كذلك، فالباري -جل في علاه- فوق عرشه بائن من خلقه بلا مكان.

الوجه الثاني: إن قال المحاجج: لا يعقل كونه فوق العالم أو على العرش إلا بحيز وجهة.

قلتُ: تعقل الصفة يلزم منه تعقل الموصوف وأنت لا تقول به، وإلا صار قولك أشد من قول غلاة المجسمة، لذلك قال أهل الحديث والسنة، أن الباري ﷻ باين العالم مباينة تليق بجلاله وعظيم ربوبيته وكمال إلهيته، بلا حيز يحله ولا مكان يقله.

إن قال: هذا ما يعقل في الشاهد ولا يجوز القول بغيره، لزم تصحيح مذهب النفاة ونفي جميع ما زعمته من الإثبات، لذلك قال أبو الحسن بن الزاغوني وهو من أعيان متكلمة الحنابلة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن رددتم ذلك إلى الشاهد قلنا: إنما يرد إلى الشاهد من الغائب بما الاشتراك منوط به أو علة فيه أو سبب له، وهذا لا تجدونه في حق الباري الغائب مع الوجود الشاهد، ثم لو كان المتعلق في نفي كونه على العرش ما يقتضيه الشاهد من المقابلة والمحاذاة التي تقتضي التساوي بين المتحاذيين في الذاتية، ويكون هذا دفعًا صحيحًا لاقتضى ذلك أن نمنع من قولنا إن الباري تعالى ذات ثابتة قائمة بنفسها قابلة للصفات، لأن ما هذه صفته في الشاهد يجب أن يفتقر إلى مكان، ويجب أن يكون محدثا إلى غير ذلك مما يوجد في الشاهد للذوات القائمة بنفسها الحاملة للصفات»[1].

قلتُ: ولا مفر لهؤلاء النفاة من إلزام أبي الحسن، فغاية ما يعترض به هؤلاء على أئمة الحديث، به يعترض الفلاسفة والجهمية عليهم. فإن أجابوهم فلا يخلو: إما أن يصححوا مذهب أهل الحديث أو يوافقوا

---

(١) «الإيضاح في أصول الدين» (ص٣٠٦).

الملاحدة. لذلك نقل شيخ الإسلام عن أحد الأعيان قوله: «هما مذهبان: مذهب أهل الحديث، ومذهب الفلاسفة، وما بينهما فتناقض».

الوجه الثالث: لو جاز تأثره بالمكان لوصفه بالفوقية، جاز تأثره بالزمان لوصفه بالأولية؛ فما كان جوابك فيه على الزمان هو جوابنا على المكان، وأي سؤال تورده على المكان نورده عليك في الزمان، والجواب الجواب، لأن الباري تعالى خلق الزمان كما خلق المكان.

أما قوله: «إذن اللَّه تعالى بعد أن لم يكن محدودا جعل نفسه محدودًا!».

فسيأتي بيان بطلانه بالتفصيل؛ فظهر فساد قوله أن المخلوق تَحيَّز في جهة، ثم أثر في الخالق فجعله في حيِّز مقابل.

قوله: «ونقول: اللَّه تعالى لا نسبة بينه وبين الخلق، لا في جهة ولا مكان ولا زمان، ولا شيء من الصفات».

قلتُ: وهذا فاسد من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا السلب المحض، يخالفك فيه حذاق الأشاعرة، وهذا سيف الدين أبو الحسن الآمدي يرى أن التمييز لا يحصل بالصفات السلبية فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما تتميز ذات واجب الوجوب، وحقيقته عن باقي الذوات؛ بوصف يكون أخص وصف الإلهية، وأن يكون ثبوتيًّا، فإن التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية: ككونه لا حد له، ولا نهاية له، ولا جسم، ولا عرض ونحوه»[١].

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٢٥٢).

الوجه الثاني: أن ما ذهب إليه هذا المحاجج ليس بحكي أحد بحيث يعتقد: «أن لهذا العالم خالق». مهما كان غلوه في النفي والتعطيل، فإن ما ذكره غاية الجحود والإنكار، وذلك: إن قول هذا الرجل: «لا في جهة ولا مكان ولا زمان، ولا شيء من الصفات»، يلزمه نفي القبلية عن الخالق تعالى، ونفي البعدية عن المخلوق لما ذكره من نفي النسبة في الزمان، وهو جحد صريح لوجود الرب تعالى وتقدس؛ فاللهم إنا نبرأ إليك من قول هذا المتكلف على نفسه. وقد ذكر أبو عبد اللَّه الرازي أن هذا المذهب الذي ذهب إليه هذا المحاجج لم يتجرأ ملاحدة الفلاسفة على التصريح به كما أجازه هذا المحاجج لنفسه.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما الفلاسفة: فإنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به. وبيانه: وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم، ولا شك أن الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود. ولا شك أنه كان موجودا قبل حدوث ذلك الحادث، وسيبقى موجودًا بعد فناء ذلك الحادث، وهذه القبلية والمعية والبعدية، إضافات حادثة في ذات اللَّه تعالى، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان، كان هذا قولا بحدوث المعاني والصفات، وفي ذات اللَّه تعالى. فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القول بحدوث الصفات في ذات اللَّه قول قال به جميع الفرق»[1].

الوجه الثالث: أن هذا النفي المطلق يحتاج إلى برهان وبيان، وهذا المحاجج ونُظراؤه من الجهمية يعتقدون أن السَّلب المحض هو منتهى

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ١٠٧).

الكمال، وهذا في غاية الجهل والضلال، ولا سبيل لإثباته لا من سنة ولا قرآن، فإنَّ الوحي إذا نفى صفة أثبت في مقابلها صفة كمال، كنفي الجهل لإثبات كمال العلم، ونفي السنة لإثبات كمال القيومية، ونفي العجز لإثبات كمال القدرة.. أما النفي المحض الذي لا يقابله إثبات صفة كمال فهو الذي قاد هؤلاء المعطلة إلى جحد الأسماء والصفات، كنفي التركيب والجهة والمكان والحيز والأين... فتساوت حجَّتهم وتداركوا في التعطيل.

فنفي الجهمية للأسماء والصفات كان حذرا من الوقوع في التجسيم.

قالوا: لا نسميه باسم ولا نصفه بصفة، لأن تعدد الأسماء والصفات دليل على التركيب والتجسيم، ومحقِّقو المعطلة المحضة من المتفلسفة والجهمية كأبي علي ابن سينا، قالوا: لا يجوز أن نسمِّيه إلا باسم الواحد، لأن اسم الواحد لا يقبل الكثرة والتركيب، ولأن اسم الواحد يقع عليه وعلى الذات البسيطة، ولا يجوز أن يتسمى غيره به، مع أن هذا كما أشار الإمام أحمد رضي الله عنه في رده على الجهمية أنه خلاف اللغة والقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]. فسمى الإنسان وهو الوليد بن المغيرة(١) «واحد» مع أنه جسم مركب.

وقالت المعتزلة: اشتراك الباري عز وجل مع المخلوق في الأسماء ليس دليلا على التجسيم، ومنعوا وصف الباري عز وجل بأي صفة ثبوتية على خلاف مشهور بين البصريين والبغداديين منهم حكاه من صنف في

---

(١) قال ابن جرير: «وذكر أنه عني بذلك، الوليد بن المغيرة المخزومي». انظر: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» تفسير سورة المدثر الآية: (٧٤).

المقالات والملل والنحل ليس هذا محل بسطه، وزعموا أن وصفه بأحدها دليل على كونه جسم أو قابل لصفات الأجسام، مع ما يلزمهم من نفي الأسماء لنفيهم الصفات، فإنه ليس بين مذهب المعتزلة والجهمية الأوائل إلا ستر رقيق.

وقال متأخرو الأشاعرة ممن يزعم هذا المحاجج المتجهم كذبًا على أتباعه أنه ينتحل مقالتهم كالجويني والرازي ومن جاء بعدهم: بأن أسمائه تعالى وصفاته الثابتة عقلًا لا دليل في إثباتها على كونه تعالى جسم، ولكن الصفات الخبرية والصفات الفعلية لا يجوز وصفه بها لأنها لازمة للتجسيم، لأن الصفات الخبرية يلزم منها التبعيض والتركيب، أما الفعلية فيلزم منها أن يكون محلًّا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث؛ ولا يخفاك أن دليل التركيب حجة ابن سينا والفلاسفة، ودليل الحدوث قرآن المعتزل وعنهم أخذه هؤلاء المتكلمة، فكان لفظ الجسم والتجسيم في اصطلاح هؤلاء كما ترى في غاية التضارب والتناقض، وكلٌّ فريق منهم يدعي العقل والتحقيق، وقس على ذلك باقي الألفاظ التي ابتدعوها زورا وبهتانا. قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣].

قوله: «ثم نقول: أنتم تزعمون أنكم عرفتم بالعقول أن كل موجودين فلا بد أن يكون واحدٌ منهما في جهة من الآخر».

قلتُ: إن أردت بالجهة المقابلة وأنه مباين له غير حال فيه فهو قول عامة الخلق، إلا من شذ من الحلولية، وإلا صار قولك بوجود موجود أحدهما غير مباين للآخر ولا حال فيه، بمثابة قول القائل، كما قال القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود

أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده»[١]. أما إن أردت بالجهة أمرًا وجوديًّا كالأحياز أو الأمكنة، فقد بيَّنا بصريح العقل أن المخلوق ليس في جهة وجودية مخلوقة، فكيف يؤثر في الخالق فيجعله في جهة وجودية؟ فسقط هذا الهذيان.

قوله: «فنسألكم: هذا الكلام العام كيف عرفتموه؟ وما دليلكم عليه؟ والمعلوم أن القضية الكلية تعرف إما بالاستقراء أو بقياس عقلي برهاني لا يرد عليه استثناء».

قلتُ: قوله إن القضايا الكلِّية تعرف بالاستقراء أو قياس البرهان، وهو قياس الشمول، جهل منه بعلوم المنطق، كما لاحَ لك جهل الرجل بعلم الكلام المذموم، فإن الرجل لا في العير ولا في النَّفير.

فإن قياس البرهان لا بد أن تكون أحد مقدماته قضية كلِّية، للخلوص إلى حكم جزئي، عكس الاستقراء الذي هو تتبع الآحاد والأفراد للخلوص إلى حكم كلي؛ جاء في «السُّلم المُنَوْرَق» للأخضَرِيّ:

وإن جزئي على كلي استدل ... فذا بالاستقراء عندهم عقل
وعكسه يدعى القياس المنطقي ... وهو الذي قدمته فحقق
وحيث جزئي على جزئي حمل ... لجامع فذاك تمثيل جعل
ولا يفيد القطع الدليل ... قياس الاستقراء والتمثيل[٢]

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٣٠).

(٢) انظر: «متن السلم المنورق في المنطق»: لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري.

قلتُ: قول الأَخَضَرِي إن الاستقراء التام وقياس التمثيل لا يفيد الدليل واليقين، من مخازي هذا المنطق أبعده اللَّه من علم؛ وقد أطال شيخ الإسلام ﷺ النفس في «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» وكذا في «نقض المنطق»، في بيان عوار هذا العلم ومخازيه فليراجع هناك.

والمقصود: أنه لا بد من طريق آخر غير قياس البرهان تعلم به القضية الكلية وإلا لزم الدور الممتنع، لذلك كانت الطرق المفضية إلى القضايا الكلية هي: قياس الغائب على الشاهد، والاستقراء، والحس، والتجربة، وهذه يسمونها المعارف القَبْلية الأولية، وهذا باب آخر لا نطيل فيه عليكم بما لا يعود نفعه على المقصود من هذه الرسالة.

أما قوله: «فإن ادعيتم أنكم عرفتموه بالاستقراء، فأنتم كاذبون؛ لأنكم لم تدركوا قطعًا كل المخلوقات الجسمانية التي خلقها اللَّه، بل لم تدركوا الموجودات في السماء الدنيا، بل لم تدركوا الموجودات على ظهر الأرض، بل أنتم لا تدركون حتى حقيقة أنفسكم!!».

قلتُ: هذا الهذيان فيه بيان أن الرجل يرى أن الاستقراء لا يكون حجَّة إلا إذا كان تامًّا، والتحقيق أن الاستقراء الأغلبي حجة بخلاف الاستقراء الناقص، أما الاستقراء التام فحجة بالاتفاق إلا من شذ كأبي علي ابن سينا.

أما من حيث التحقيق، فإن ما ذكره يدل على قلة اطلاع هذا المحاجج على أساليب الاعتراض والاستدلال، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن إثبات الصفات لا يجوز لا بالاستقراء ولا بقياس البرهان ولا بقياس التمثيل، كما بينه أئمة السنة وعلماء الأشاعرة، لأن

الاستقراء هو تَتَبُّع أفراد وآحاد الدليل المتساوية في الحكم للخلوص إلى حُكم كلي؛ والله لا يشبهه ولا يساويه شيء من خلقه؛ أما قياس التمثيل فيستوي فيه الفرع والأصل، فظهر بطلان هذا القياس في حق الباري تعالى، لأن الله لا يقاس على غيره ولا يقاس غيره به، ولا قياس الشمول الذي تتساوى أفراده في الحكم، والله لا يماثله شيء، فكيف يقول هذا الرجل بعد ذلك هل عرفتم مباينته بالاستقراء أم بقياس الشمول؟!. وهذا بخلاف قياس الأولى فإنه جائز نقلًا وعقلًا.

أما نقلًا: فبدليل قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: ٥٧-٥٩]. فبين الرب ﷻ أن هؤلاء الذين يرون أن انتساب البنات إليهم نقص وعيب ويستحون من ذلك؛ فالله أحق وأولى بهذا التنزيه ونسبة الولد إليه.

قلتُ: وهي حجة إمام الأشاعرة أبي بكر ابن الباقلاني على رهبان النصارى في مناظرته الشهيرة، لما دخل عليهم قائلا: كيف حالكم وحال أبنائكم؟ فغضبوا عليه قائلين: ذَكر من أرسلك في كتاب الرسالة، أنك لسان الأمة، ومتقدم على علماء الملة، أما علمت أن المطارنة والرهبان منزهون عن الأهل والأولاد؟ فأجابهم ابن الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رأيناكم لا تنزهون الله سبحانه عن الأهل والأولاد، فهل المطارنة عندكم أقدس وأجل وأعلى من الله سبحانه؟[١].

(١) انظر: «وفيات الأعيان» (٣/ ٤٠٠).

ومن أدلة السمع كذلك: الحديث الذي أخرجه الإمام البخاري رضي الله عنه من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال: «قدم على النبي ﷺ سبي، فإذا امرأة من السبي قد تحلب ثديها تسقي، إذا وجدت صبيًّا في السبي أخذته، فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا النبي ﷺ: «**أترون هذه طارحة ولدها في النار**» قلنا: لا، وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال: «**لله أرحم بعباده من هذه بولدها**»[1]. وفيه بيان أن الباري -جل في علاه- أولى برحمة خلقه وعباده من رحمة الأم بولدها.

أما عقلًا: فلأن اللّه عز وجل أحقُّ بصفات الكمال والجلال الدَّالة على كمال وجوده وربوبيته من كل موجود، فوجوده تعالى أكمل وأوجب من وجود المخلوق، وهذا واضح لمن تدبره وتمعن فيه.

الوجه الثاني: أن اعتقاد أهل الفطرة بموجودين إما متباينان أو متحايثان، علم هَجْمي «أي ضروري»، وذلك كمعرفتنا أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن النار محرقة..

الوجه الثالث: أن هذا الكلام قياس جدلي، بل هو أشبه بالقياس الشعري، بحيث أنه لم يدع أحد من أهل القبلة حتى من غلاة المجسمة، أنه يثبت صفات الرب تعالى وتقدس بالاستقراء أو بقياس التمثيل، لذلك: هذا الاعتراض ذكره لغرض تكثير الحبر على الورق، وهو لا يتعدى أن يكون قدح بالنظري في الضروري. قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «والقدح في الضروريات بالنظريات غير مقبول؛ لأن الضروريات أصل

(١) رواه الإمام البخاري في «صحيحه» حديث رقم (٥٩٩٩).

النظريات، والقدح في أصل الشيء قدح في نفسه، فيكون القدح في الضروريات بالنظريات يتضمن القدح في الضروريات والنظريات، وإذا كان على هذا التقدير لا تصح الضروريات، لم يكن هذا علمًا ولا كلامًا صحيحًا فلا يقدح به في شيء»(١).

قوله: «ثم كيف تزعمون بعد هذا أن هذا الكلام ينطبق حتى على اللَّه تعالى، فعجبًا منكم، تزعمون أنكم منزِّهون ومتقيدون بالكتاب والسنة، ثم تطلقون هذا الحكم المتهافت هكذا!».

قلتُ: هذا اعتراض فاسد، وقد بينا أنه لا سبيل للاستقراء ولا لقياس التمثيل ولا لقياس الشمول في إثبات صفات الباري -جل في علاه-. ومن جرأة هذا الرجل وقلة ورعه قوله: «ثم تطلقون هذا الحكم المتهافت هكذا!)

قلتُ: هذا طعن في نصوص الكتاب والسنة، ووصفها بأنها متهافتة، فقول أهل الحديث: إن اللَّه استوى على العرش، تصديقا لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فكيف يصف هذا المتكلف على نفسه هذا القول بالتهافت!.

قلتُ: وقولك شبيه بقول إمامكم الجهم ابن صفوان لما قال في آية الاستواء: «لو كان الأمر بيدي لحككتها من المصحف وجعلتها الرحمن على العرش استولى»؛ وفي هؤلاء كما أخبر عنهم السلف رضي الله عنهم شبه باليهود، لما زادوا في قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٥/ ١٥٣).

﴿ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨]، فقالوا: «حنطة»، زاد الجهم ومن وافقه كهذا المحاجج في (اسْتَوَى»، استولى؛ كما زاد اليهود في (حِطَّةٌ) حنطة، فتشابهت أقوالهم كما تشابهت قلوبهم؛ أما أهل الحديث والسنة فإنهم: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. والحمد للَّه على نعمة الهداية والإيمان.

قوله: «ونسألكم: هل أدركتم حقيقة اللَّه تعالى، فعلمتم أنه في جهةِ الفوق! وأدركتم أنه لا يمكن أن يوجد إلا في جهةٍ ومكان، فأطلقتم هذا الكلام!!».

قلتُ: عجبًا لمن استهواه الشيطان فأوحى إليه بالمخاصمة والجدال، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]. فإن الباري ﷻ هو من وصف نفسه تعالى بالعلو والفوقية، وأخبر عنه بذلك أنبيائه ورسله -عليهم الصلاة والسلام-، والشرع قرر ذلك بمئات من نصوص الوحيين تجاوزت الألف.

ثم ماذا تريد بالإدراك؟ إذا تريد بالإدراك الإحاطة، فهذا منفي عقلا ونقلا، فإن اللَّه لا يحيط به: لا عقل، ولا وهم، ولا حس، ولا رؤية ولا خيال؛ أما إن أردت بالإدراك العلم والمعرفة.

قلتُ: نعم نحن أهل السنة أتباع السلف ﷺ أعرف وأعلم بربنا من أهل الإلحاد والتعطيل، على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم؛ ومعرفتنا لربنا -جل في علاه- أنه فوق سماواته بائن من خلقه مستو على عرشه؛ أما أنتم فضيَّعتم ربكم، فلا هو يمين ولا شمال، ولا تحت ولا فوق، ولا خارج ولا داخل، ولا متصل ولا منفصل، فما الفرق بينه وبين الممتنع وجوده؟.

قوله: «هل تقولون: إنكم أدركتم هذا بالقياس العقلي، فتقولون: كل الموجودات التي نراها تكون في جهة ومكان، والله موجود، فيجب كونه في جهة ومكان؟!!».

قلتُ: من جحد كون الموجود القائم بنفسه لا محايث ولا مباين، جوَّز الجمع بين النقيضين، وهذا غاية في السفسطة، أما سؤاله هل عرفتم هذا بالقياس العقلي؟.

قلتُ: هذه معارف فطرية قبْلية أولية، كمعرفتنا أن النار محرقة، وأن الكل أعظم من الجزء، كذلك معرفتنا أن وجود موجود قائم بنفسه فهو: إما محايث أو مباين، فكان غاية اعتراضهم أن هذا حكم الوهم والخيال لا حكم العقل كما زعم ابن سينا في إشاراته وقد سبق رده وبيانه، وسيأتيك مزيد إيضاح عليه في ختام هذه الرسالة.

قوله: «ونسألكم: هل أدركتم حقيقة اللَّه تعالى، فعلمتم أنه في جهة الفوق». فجوابه من وجهين

الوجه الأول: نقول له: هل أدركت حقيقة اللَّه تعالى فعلمت أنه: لا فوق ولا تحت؟.

إن قال: هذا نفي بخلاف الإثبات.

قلتُ: أنت تصفه بالسمع والبصر، فهل أنت تعرف حقيقة الباري عز وجل حتى تصفه بذلك! بل إن صح هذا السؤال وقعت الحجة به من الفلاسفة والجهمية على عامة أهل الإثبات، من أهل الحديث والكرامية والأشاعرة، بل وقعت الحجة به حتى على المعتزلة النفاة، وذلك:

إن قال المعتزلي: اللَّه ليس بسميع، قيل له: وهل أنت تعرف حقيقة اللَّه تعالى حتى تنفي عنه ذلك.

ولهذا الغرض ذهب المحققون من غلاة النفاة إلى امتناع وصفه لا بالسلب ولا بالإيجاب، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، لا قادر ولا عاجز، لا حي ولا ميت، لا عالم ولا جاهل... فيرفعون عنه النقيضين؛ وحجتهم في هذا عين حجة هذا المحاجج وهي: أن حقيقة الرب تعالى غير معلومة. إن كان كذلك: لزم رفع الحياة والموت لئلا يماثل ما يقوم به الموت والحياة، وهذا مجاهرة بالإلحاد.

وعليه فإن الإثبات والسلب لا يشترط فيه معرفة حقيقة الرب تعالى وهو قول جميع الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، بخلاف ما ذهب إليه هذا المحاجج مع غلاة الجهمية. وأنا أجزم أن المحاجج هداه اللَّه لو وقف على جوابي، لما تلفظ بهذا السؤال أمام خصومه وأصحابه.

الوجه الثاني: أنك لا تكاد تجد من زمن الأشعري إلا هذا العصر من سلط لسانه على أئمة الحديث بلسان الأشاعرة -رحمهم اللَّه- وهو جاهل بمصنفاتهم ومباحثها مثل هذا المحاجج هداه اللَّه وأصلح حاله، وذلك: أن أئمة الأشاعرة متنازعون في: «هل حقيقة ذات الرب تعالى معلومة أم لا». بين مجوز لذلك وهو قول جمهورهم!! ومن قال: إما بالتوقف أو المنع.

قال محمد بن عمر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «مسألة: ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات اللَّه تعالى وهو قول الحكماء، وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة أنها معلومة. حجة

المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معدومًا مجهولًا»[١].

أما مذهب المنع فهو قول أبي المعالي والغزالي والرازي مع اضطرابه فيه.

أما التوقف فمذهب القاضي أبي بكر بن الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال سيف الدين أبو الحسن الآمدي: «المسألة الأولى: في أن حقيقة واجب الوجود، هل هي الآن معلومة أو لا، فقال بعض المتكلمين من أصحابنا، ومن المعتزلة: العلم بحقيقته الآن حاصل) إلى أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومنهم من توقف: كالقاضي أبي بكر»[٢]. وكذا تنازعوا في: هل يجوز تصور ذات الرب تعالى! فمنهم من منع ذلك ومنهم من جوزه، وقد ناقشته هناك بإسهاب في الرد على «الكاشف». وإنما الغرض هنا التنبيه.

أما الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ففي محصله منع معرفة ذلك لحجتين:

الحجة الأولى: أن علمنا بالباري عَزَّوَجَلَّ ليس إلا السلوب مثل: ليس بجوهر ولا عرض... والإضافات مثل: أنه قادر، عالم...».

الحجة الثانية: أن الوجود غير الماهية، والذي نعلمه منه تعالى ما يتعلق بذاته لا ماهيته ولا يجوز تصور الماهيات.

والجواب عليه اختصارًا: أن الحجة الأولى يخالفه فيها معظم أصحابه بحيث يصفونه بالصفات الحقيقية غير السلوب والإضافات كقول الأشعري: «يسمع بسمع ويبصر ببصر»[٣]. واعترض عليه النصير الطوسي

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ١٨٨).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/ ٤٨١).

(٣) قال الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذهب أبو الحسن الأشعري: إلى أنه تعالى سميع بسمع=

بقوله: إنا نصفه بالوجود، ووجوده تعالى لا صفة سلبية ولا إضافية، وهو اعتراض قوي.

أما أن الماهية غير الوجود، فلمذهبه رَحِمَهُ اللَّهُ في أقسام الموجودات والتفريق بين التصور والتصديق، وقد مضى بالتفصيل ما فيه من الكلام؛ أما أن الوجود نفس ماهيته فهو قول الأشعري، وحكاه عنه الرازي فقال: «فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أن الوجود كله شيء: نفس ماهيته»[1].

أما في «الأربعين» فقد زعم البعض أن مذهبه المنع وأنا أقول لا، إن كان المراد بالمنع في الدنيا فيحتمل، أما المنع مطلقًا فليس هذا بقوله، فإنه بعد أن قسم المعرفة إلى ثلاث مدارك، الإدراك الأول: العقلي فقال فيه: «بيان أن كنه حقيقة اللَّه تعالى وإن لم يكن الآن معلومًا. فهل يصح أن يصير معلوما للبشر؟ اعلم: أنا إذا رأينا الاحتراق حاصلًا في الجسم، علمنا أنه لابد لذلك الاحتراق من محرق. وذلك المحرق معلوم، لكن علمنا يكون بالتبع والعرض. فإنا لا نعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو؟ بل أنه شيء ما، معين في نفسه مجهول التعين عند العقل. ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق». أما الإدراك الحسي الباطن فقال فيه: «وأيضًا إذا وجدنا في أنفسنا ألمًا ولذة وغمًّا وفرحًا. فهذه الماهيات معلومة لا بالتبع والعرض، بل بالذات والحقيقة وهذه المرتبة أقوى

= بصير ببصر، وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالمًا». انظر: «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص١٩٤).

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٨٢).

وأجلى من المرتبة الأولى) وقال في الإدراك الحسي الظاهر: «وأيضا إذا أدركنا بالعين لونًا وضوءًا ثم غمضنا العين، فإنا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين. وتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية». ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ والكلام متصل: «إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع، فقد حصل النوع الأول من المعرفة» أي المعرفة العقلية أو النظرية. «أما النوع الثاني والثالث فهل ممكن الحصول؟ قال بعضهم: هذا غير ممكن لأنه غير متناه، والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال». وهو قول أبي حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن المحققين من توقف في جوازه وامتناعه». وهو القاضي أبو بكر بن الباقلاني. «وقال: لا سبيل للعقل إلى معرفة هذه المضايق، بل السمع لما دل أن المؤمنين يرون اللَّه تعالى يوم القيامة، دل ذلك على كون هاتين المرتبتين» أي: المرتبة الحسية الظاهرة والباطنة «ممكنتين ولا شك أنه لا حال للبشر أشرف من هاتين الحالتين فنسأل اللَّه أن يجعلنا بفضله أهلا لها. واللَّه الموفق والمعين»[1].

قلتُ: لما علق المعرفة على إدراك الباري بالحس الظاهر والباطن وجوزه دل أنه رَحِمَهُ اللَّهُ يرى إمكان معرفة حقية ذات الرب تعالى، بل جعل إدراكه تعالى بالحس (كالرؤية) أشرف من إدراكه بالعقل، وسأل الرب تعالى أن يمن عليه بذلك، فأسأل الباري تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يستجيب له ونكون ممن تشملهم دعوته.

أما في كتابه «الإشارة» فمذهبه فيه أبعد من كون معرفة حقيقة ذاته تعالى

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٣١١).

جائزة في الدنيا، بل كلامه فيه يدل على الوجوب، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ بعدما نقل منع الفلاسفة من ذلك، ختم إحالة المنع بقوله: «وقد بينا أن وجوده عين حقيقته، ولا يجوز أن يكون مغايرًا له، فإذا علمنا وجوده ووجوبه فقد علمنا حقيقته، وإلا لزم أن تكون حقيقته غير وجوده الواجب، وذلك محال»(١).

أما في «المطالب» فاختار مذهب القاضي أبي بكر والقول بالتوقف فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهل يمكن حصول هذه المعرفة للملائكة أو للخلق؟ فهذا متوقف فيه. واعلم: أن المباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق، فحينئذ تدهش العقول وتقف الأفكار، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى اللَّه تعالى في إفاضة المعارف الحقيقية. وباللَّه التوفيق»(٢).

أما أئمة الحديث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فأصلهم في صفات الرب تعالى لا يقال فيها كيف ولا في أفعاله لم، إن كان هذا قولهم في صفاته وأفعاله فما بالك في ذاته تعالى وتقدس. وسنذكر أن شيخ الإسلام نبه في «نقض المنطق» على أن قول مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في «الاستواء» أنه غير مجهول وكيفه غير معقول، قاعدة عامة في جميع الصفات. إن كان هذا هو الأصل في الصفات فمثله يقال في الذات، أما كلامهم في الرؤية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: فالرؤية مع نفي الإدراك والإحاطة، وتناقلوا تفسير ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣](٣). وهذا مما أطبق عليه السلف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

---

(١) «الإشارة في أصول الكلام» (ص٢٤٨).
(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٩٨).
(٣) انظر: «تفسير بن جرير» (١٢/ ١٣).

وعليه فإن قال المحاجج: كلام الأشاعرة حق وأن معرفة حقيقة الباري ﷻ جائزة كما يجوز تصور ذاته تعالى بطل اعتراضه، إن منعه: فاليشنع بسؤاله على من يدعي الانتساب إليهم ويعظمهم كالرازي وغيره لا على خصومه.

أما قوله: «كل الموجودات التي نراها تكون في جهة»

قلتُ: هذا ما توهمتموه في أذهانكم كما قال شيخ الإسلام ؓ: أن سطح العالم يرى وليس في جهة، كما أن العالم ليس في عالم آخر، وإلا لزم القول بتسلسل العوالم.

إن قال هذا المعترض: هذا مصحح لقولنا الذي أنكرتموه، وهو أن اللَّه يرى لا في جهة.

قلتُ: الذي يطلق لفظ الجهة إما أن يريد: الحيز أو المكان الوجودي، وهذا ممتنع عن اللَّه ﷻ وأنت لا تقول به، أو يريد بالجهة: الفوق وما وراء العالم، والقول الثاني هو مرادكم فيما زعمتموه أن اللَّه يرى لا في جهة، أي: ليس فوق العرش، ولا يشار إليه، ولا يجوز التضرع إليه برفع الأيادي إلى السماء، فهذا كله مما يعلم بالضرورة فساده، كما أن الذي يوصف أنه لا داخل العالم ولا خارج العالم، يمتنع رؤيته عند العقلاء جميعًا.

قوله: «فنقول لكم: هذا الكلام لا ينطبق إلا على ما شهدتموه من الأجسام، فأنتم قد رأيتم حولكم أجسامًا كثيرة، كل منها في جهة من الآخر، فتصورتم اللَّه جسما، فقلتم: هو أيضًا في جهة ومكان، وإلا فإننا ندرك وجود بعض الموجودات وليس واحد منها في جهة من الآخر،

فيصبح قولكم: كل موجود يجب أن يكون في جهة باطلًا».

قلتُ: مع أن هذا الهذيان أشبه بأخبار القصاصين فهو كذب مجرد، بل أثبتنا علو الباري ﷻ بالكتاب والسنة وأقوال الأئمة من سلف الأمة؛ وهو ما دل عليه الكتاب والسنة، والعقل والفطرة، وما ذكرته من جحد علو الباري ﷻ على خلقه، اعتراف منكم لتكذيب كلام رب العالمين ورد لأخبار الأنبياء والمرسلين.

ثم عاود الكلام إلى الاستقراء وهو باطل كما أسلفنا، أما قوله بموجودات ليس واحد منها في جهة من الآخر، هو قول المعطلة المحضة وهذا ما سنبينه عقب قوله:

«الشعور بالحب والكراهية موجود لا شك فيه، فإذا أحب الإنسان فإن الحُب يوجد فيه، وإذا كره فإن الكراهية توجد فيه، ويمكن أن يحب الإنسان شخصًا أو أمرًا ويكره أمرًا آخر، فيوجد فيه في هذه الحال الحب والكراهية معًا. والإنسان يؤمن بوجود الحب والكراهية في ذاته ويجزم به، من دون حاجة منه إلى تصور جهة تحل فيها هذه الكراهية أو الحب، فأين حبك أيها الإنسان من كرهك، هل هما في جهةٍ من بعضهما؟ فإذا جزمنا بوجود هذه الأمور من دون الحاجة إلى تصور جهة تحل فيها، إذن يجوز وجود موجود لا في جهة».

قلتُ: والرد على هذا الضلال من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا قياس مع الفارق؛ وهو قياس ما قام بنفسه على ما قام بغيره! فإن صححت هذا القياس، لزمك تصحيح مذاهب غلاة المجسمة مطلقًا، وصرت من أجل شيوخهم.

الوجه الثاني: أن هذا الكلام حمل في طياته من التجسيم ما هو أقبح من تجسيم المجسمة، وذلك أن الموجود القائم بنفسه، أكمل وجودًا من الموجود القائم بغيره، لأن ما قام بغيره يفتقر إلى ما قام بنفسه، ووجود الباري ﷻ أكمل من وجود كل موجود، فكيف تمثل وجوده بوجود القائم بغيره!! ثم بعد ذلك تشنع على من مثل وجوده بوجود القائم بنفسه؟!.

الوجه الثالث: كيف جاز لك أن تمثل وجود الباري ﷻ بوجود الأعراض كالحب والغضب، ولا يجوز لغيرك أن يمثل وجوده بوجود الأجسام؟. أليس إن مثل المجسمة وجود الباري ﷻ بوجود الأجسام، أقرب إلى العقل من جعل وجوده كوجود الأعراض؛ ووجود الأجسام أكمل وجودًا من وجود الأعراض كما بيناه لك، فبان لك أن من مثَّل وجوده بوجود الأجسام أقرب إلى العقل بمن مثل وجوده بوجود الأعراض.

الوجه الرابع: لو نازعك المجسمة بقولهم: لما لا يجوز أن نمثل باقي صفاته بصفات خلقه إذا جاز تمثيل وجوده بوجود مخلوقاته كالأعراض؟ وأنت مثلت أعظم صفاته وهي الوجود؛ بحيث أن المعطلة اتفقوا على أن سلب صفاته لا يستلزم نفي وجوده، بخلاف نفي وجوده فهو لازم لنفي صفاته، فمثلت أعظم صفاته بأنقص مخلوقاته وجودًا، فلما لا يجوز تمثيل باقي صفاته بما أهو أكمل وجودًا من الأعراض؟!!.

إن قلتَ: لأن صفة الوجود لها خصوصية بخلاف صفاته الأخرى، صار هذا تهكم محض وتخصيص بلا مخصص، وتفريق بين متماثلين، ولزمك ما هو أعظم من هذا وهو عدم جواز تمثيل صفات الباري ﷻ

بصفات خلقه، حاشا صفة الوجود!!

إن قلتَ: هذا كله لا يجوز، ووجود الخالق تعالى ليس كوجود المخلوق سواء كان هذا المخلوق عرضًا أو جسمًا، نقضت مذهبك فصار وجود الباري ﷻ بخلاف ما ادعيته «أنه لا مباين ولا محايث»، ليخالف وجود العرض الذي جعلت وجوده لا مباين ولا محايث.

الوجه الخامس: أن هذا القول: ليس بقول الأشاعرة بل هو قول الملاحدة والفلاسفة في الهيولى والكليات المجردة، وقول المعتزلة في الإرادات والكلام وغير ذلك من الأعراض أنها قائمة لا في محل، وأنت لم تبين ما معتقدك في هذه الموجودات وتفصح عنه، ولم تذكر فيها مذهبًا تصححه وتبينه، بحيث أن المنازع إن سلم لك بمقتضى ما ذكرته من الكلام فلا بد أن تبين ما مصير هذه الأحاسيس عندك، وما علاقتها بالنفس ومحلها من البدن، حتى يستبين مذهب الموحدين من مذهب الملحدين.

الوجه السادس: أن هذا المحاجج جاهل بحجج أسلافه المعطِّلة، فمن كانت هذه حالهُ فكيف يُقيم الحجَّة على خصومه، فمنشأ الشبهة الفلاسفة المشاؤون والملاحدة الجاحدون، كما يذكرون ذلك في العقول والنفوس، وفي قوى النفس النباتية والحيوانية والإنسانية. وأن الأجسام إذا حدثت ارتسمت فيها العقل والنفس المدركة[(١)]، والعقل الموجود فيه بالقوة يصير عقلا بالفعل بواسطة العقل الفعال، وعليه فإن النفس تدرك المحسوسات بآلة والمعقولات بذاتها أي بلا واسطة[(٢)]. ومن هنا صار

---

(١) انظر «آراء أهل المدينة الفاضلة» (ص٨٧). الفصل العشرون وما يتبعه.

(٢) انظر النمط الثالث: في النفس الأرضية والسماوية من «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٣٤٣).

الشك لازما للمحسوسات دون المعقولات، وذلك كالخوف: فالخوف من حيث هو كلي موجود في الخارج كما هو، فإن ارتسم معناه الجزئي في النفس عن طريق الحس بالآلة، فإن هذا الارتسام قد يكون كاذبًا وقد يكون صادقا، لذا قد يجد الإنسان في نفسه خوفا كاذبا من شيء ما، ثم يذهب عنه بعد حين، فلم يكن هذا الخوف صادقا في ذاته، بخلاف ما يقع في النفس من معنى الخوف عن طريق التعقل فإنه هو هو؛ فنكون بهذا الاعتبار عند الفرابي وابن سينا وهؤلاء الملاحدة سجناء في كهف أفلاطون، نعيش فيه في أوهام وخيالات، وهذه الأوهام هي حد معرفتنا من تلك الأشباح التي تسقط على جدار الكهف بسبب ما يعكسه ضوء الشمس لحقائق ما هو في الخارج، فتكون الشمس هي مصدر الفيض للماهيات على مخيلة الإنسان، ولن تنجلي الحقيقة إلا بعد فك القيود خارجا، فهذا مصدر الإلهام عند أبي نصر وأبي علي وغير هؤلاء من المنتسبين إلى الملة، فمن كان منهم في غاية الذكاء يلفق هذا الإلحاد ويلبسه لباس الإسلام. لذا قال شيخ الإسلام: «حدثني ابن الشيخ الحصيري عن والده الشيخ الحصيري شيخ الحنفية فى زمنه قال: كان فقهاء بخارى يقولون في ابن سينا: كان كافرًا ذكيًّا»[1]. ويعجبني قول الحافظ شمس الدين الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في خاتمة ترجمته للريوندي الملحد: «لعن اللَّه الذكاء بلا إيمان، ورضي اللَّه عن البلادة مع التقوى»[2]. فناظرهم بعد ذلك أئمة السنة والكلام في هذا مناظرة طويلة، في زعمهم بوجود هذه الكليات خارج الذهن، وأن

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٩/ ٤٠).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (١١/ ٤٠).

إدراكها من حيث هي جزئيات بآلة لا بالنفس، وفيه أن هذا يلزم منه مغايرة لما في النفس على ما في الخارج. والفصل بين الإدراك والمدرك، وأن الآلة إن فسدت أو ضعفت يفسد الإدراك أو يضعف، أما المحسوسات فهي هي في الخارج! وأن فناء الآلة لا يستلزم فناء هذه الأحاسيس بل هي باقية سرمدية كالمثل الأفلاطونية، وغير هذا من الكلام الذي ليس لنا فيه غرض إلا التنبيه على أن ما سيذكره المحاجج من أن الحب والغضب والشعور بالألم واللذة وغير ذلك مما يجده الإنسان.. أن هذه الأحاسيس لا يتم الإحساس بها عن طريق النفس ولا هي قائمة بالذات، إنما هي موجودات لا مباينة ولا محايثة، وكيف أن هؤلاء يعرضون عن النصوص الإلهية ويستنجدون بالنصوص اليونانية، لإثبات موجودات لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز، ليسلم لهم القول بعد ذلك: أن الباري تعالى ليس فوق عرشه ولا بائنًا من خلقه ولا يتكلم متى شاء وكيف شاء، وأن الفعل والكلام كان ممتنعًا عنه في الأزل... فكانت حجة هؤلاء وهؤلاء هي هي، فمن حسن إسلامه فيهم وكان فيه من تعظيم النبوة والشريعة فيستدل بها على نفي الصفات الخبرية وما يقوم بالرب تعالى من أفعاله الاختيارية، ومن كان بعيدا منهم على نور الوحي والنبوة وأحكام الشريعة كالمتفلسفة والجهمية فيستدلون بها على جحد أسمائه تعالى وصفاته وجميع معاني الإلهية والربوبية؛ وقد يكون الواحد منهم لا يصرح بجحد الخالق تعالى خوفا من السيف وما شابه ذلك.

وهذا كما أن المعتزلة زوَّروا كلام الفلاسفة فأخرجوه في قالب: أعراض لا في محل، كقولهم: خلق إرادة لا في محل، وخلق الكلام

لا في محل . . . فزعموا القول بوجود أحوال وأعراض بحيث هي لا معدومة ولا موجودة، ورد هذا عليهم أئمة الأشاعرة رحمة اللّه عليهم بكلام سيأتي ذكر بعضه بعد حين .

فقال شيخ الإسلام رضي الله عنه : أن من رد مذاهب المعتزلة من المتأخرين كالرازي وغيره باستحالة أعراض لا في محل هو نقضٌ على أنفسهم فيما ذهبوا إليه من مسائل الكلام والقدر، فإن الجواب الجواب؛ لذا تجد في كلام الرازي من القول بالجبر ونفي الكلام وأن الخلاف بين المعتزلة وأصحابه في خلق القرآن نزاع لفظي لا حقيقي ما هو موجود في مصنفاته رحمه الله وباعتراف محبيه كالكوثري وغيره من المتأخرين، ولولا خشية الإطالة لذكرت من ذلك ما يحتار له القارئ الفاضل، ولكن المعصوم من عصمه الرب -تبارك وتعالى- واللّه يلطف بعباده آمين .

أما قول المحاجج : «الشعور بالحب والكراهية موجود لا شك فيه فإذا أحب الإنسان فإن الحُبَّ يوجد فيه» .

قلتُ : هذا جهل مركب، وعدم إدراك منك لتقرير حجج هؤلاء الملاحدة التي هي عمدتك في جحد صفة المباينة والعلو، فقولك : «فإن الحب يوجد فيه» . . . دليل على أن الحب محايث للبدن، وهذا قول شيخ الإسلام وأئمة الحديث والأشاعرة كما نقلنا في ذلك الإجماع الذي حكاه البغدادي والجويني وهو قول وسائر العقلاء . وليس هو بقول الفلاسفة، وهو حجة على القائلين بموجودات لا محايثة ولا مباينة، فوصفك للحب بالظرفية في قولك : «يوجد فيه) دليل على المكان والمحايثة، أما الفلاسفة فيمنعون وصف الكليات المجردة بالأينية لتجردها، وعلى أن تكون متحيزة

أو قائمة في المتحيز. وهو معنى قولهم: موجودات مطلقة في الخارج بشرط الإطلاق. فإن قيل: هي في كذا. انتفى شرط الإطلاق وأصبحت مقيدة. فافهم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «من الأمور المعلومة بالفطرة البديهية الضرورية أن الإنسان إذا عمل عملًا بإرادته يجد من نفسه أنه يكون شاعرًا بما يريد أن يفعله، وأنه مع الشعور لا بد أن يكون مريدًا ولا بد مع هذين أن يكون قادرًا عليه، ويجد من نفسه أن إحساسه وشعوره يقتضي إرادة الفعل ومحبته، وأن له شعورًا بما يفعله لأجله وشعورًا بالحب والإرادة التي في نفسه لذلك المطلوب وشعورًا بالفعل الذي يتوصل به إليه»[(١)].

وإلا فإن الصواب في تقرير مذهب هؤلاء الفلاسفة الذي خفي على صاحبنا: فهو كما ذكرناه آنفا أنهم زعموا أن الحب ليس موجودا في البدن، بل البدن يتلقّط هذا الشعور والإحساس بالحب والكراهة بآلة موجودة فيه، فبانعدام هذه الآلة، يَفْنى هذا الشعور والإحساس في البدن ولا يفنى خارجه.

وهذا المحاجج هداه اللّه جعل قول أئمة السنة وشيخ الإسلام ﷺ هو نفس قول الفلاسفة ومن وافقهم من المنتسبين إلى الإسلام، فاستدل بكلام على نقيض ما ذهب إليه، وهذه حال هذا الرجل في أغلب ما ذكره في رسالته.

فظهر أن القول بوجود بعض الأعراض كالحب والكراهة لا في محل،

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ١٨٤).

قول المعتزلة وابن سينا وبعض الفلاسفة ومن وافقهم من الأشاعرة كالرازي في ادعائهم بوجود ممكنات لا محايثة ولا مباينة كما تقدم قبل قليل.

قلتُ: وقد أغلظ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الأشعري القول على المعتزلة في ادعائهم بوجود أعراض لا في محل، وخطأ ابن سينا ومن وافقه في قولهم بوجود ممكنات كالهيولى عارية عن الأعراض خارج الذهن، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك أنهم -أي المعتزلة- أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم، وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين من إثبات الهيولى مجرد عن الصورة، كما سنرد عليهم، وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع، والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان، وهم على صواب ظاهر، دون الخناثى من المعتزلة لا رجال ولا نساء، لأنهم أثبتوا أحوالًا لا موجودة ولا معدومة، والصورة كالمتصور، وينهدم بنيانهم بأوهى نفخة كما يتضح الحق لأوليائه بأدنى لمحة»[1].

قلتُ: فهذا الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عاب على الفلاسفة القول بوجود موجود مجرد عن أي قيد أو شرط خارج الذهن، كالهيولى ووافقهم في الأجناس والأنواع، وإن خالفهم في موطن آخر كما سأذكره بعد حين، كما شنَّع على المعتزلة بتزويرهم حجة المناطقة والإلهيين التي أخرجوها في قالب وجود أعراض لا في محل، وهذا كقول سعيد فودة بوجود هذه الأعراض، كالحب والشعور بالإحساس، أنها لا مباينة ولا محايثة، فيلزمه قول المعتزلة على وصف الشهرستاني لهم في زعمهم أنها لا في

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص ٩٠).

محل، وهذا لا انفكاك له منه.

وقال أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ **في «تهافت الفلاسفة»**: «مسألة في إبطال قولهم إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها دليلهم الأول: لا يكون بموت البدن أحدهما: قولهم إن عدمها لا يخلو إما أن يكون بموت البدن أو بضد يطرى عليها أو بقدرة القادر. وباطل أن تنعدم بموت البدن، فإن البدن ليس محلًّا لها، بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة؛ إلا أن يكون حالًّا فيها منطبعًا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية، ولأن النفس فعلا بغير مشاركة الآلة وفعلا بمشاركتها، فالفعل الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والإحساس والشهوة والغضب، فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته، وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن إدراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركًا للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات»[1].

قلتُ: هذا كما ترى بيان أبي حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ لحجة الملاحدة كابن سينا في زعمهم أن الأحاسيس كالإحساس بالألم واللذة والحب، أنها لا تفنى بفناء الأبدان بل هي باقية بعد فنائها، وهو لازم قول سعيد فودة في وجود الحب والغضب وباقي الأحاسيس مجردة على الأبدان، فهي لا محايثة ولا مباينة، وذلك أن البدن ليس محلًّا لها، وهو دليل الفلاسفة على بقاء هذه الأعراض كالحب والغضب بعد فناء الأبدان،

(١) «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٧٤).

وهو شبيه بقول من جعل الصفات أحوالًا : فهي لا معدومة ولا موجودة .

إن قال فودة بل أنا أقول بفنائها :

قلتُ : القول بفنائها لازم للقول بفناء المحل القائمة فيه ، وإلا لزم أنها قائمة بنفسها ، فإن جاز قيام العرض بنفسه صار جوهرًا لا عرضًا ، أو جاز محايثة العرض للعرض ، وهو عناد صريح .

قال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ : «وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني ، قيامه بنفسه ، فإنا إذا أسبرنا أوصاف الجواهر وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا قبول المعنى إلا صفة القيام بالنفس ، ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم لزم طرده في كل ما يقوم بنفسه ، وفي إبطال قيام العرض بالعرض وإبطال قيامه بنفسه»[(١)] .

فهذا تصريح من أبي المعالي رَحِمَهُ اللَّهُ في امتناع قيام العرض بنفسه ، أو قيام العرض بالعرض ؛ فلزم من هذا كله إما اعتقاد : أن العرض قائم بغيره ، وهو قول جماهير العقلاء ، ومنهم أئمة الأشاعرة وأهل الحديث والسنة ؛ وإما اعتقاد جواز وجود الأعراض أحوالًا ، لا معدومة ولا موجودة ، وهو قول المعتزلة وقد مر عليك وصف الشهرستاني أبو الفتح لهم ! ، أو أنها باقية لا يجوز فناؤها وهو مذهب الجهمية والفلاسفة .

الوجه السابع : نقول لسعيد فودة : أقررت بفهمك المعوج لمذاهب النظار أن الشعور والحب موجود في الإنسان ، فلزم أن حكمها حكم جميع الأعراض القائمة فيه ، وإلا لزم التفريق بين المتماثلات .

---

(١) «الشامل في أصول الدين» (٢٠٣) .

إن قال: جميع الأعراض القائمة فيه لا في محل: صار هذا أشنع وأقبح من قول المعتزلة.

إن قال هي في محل: لزم أنها محايثة؛ بل الحب والكراهة من أعظم الصفات القائمة في الإنسان تأثيرا فيه، فتظهر أثار الحب والكراهة وتكون بادية على المحل القائمة فيه. فإن كان كذلك فقول القائل أن هذه الأعراض لا محايثة ولا مباينة وأن وجودها وجود مجرد عن أي قيد أو شرط في الخارج، من أعظم الجهل والسفسطة.

فتبين لك -أخي القارئ- أن معتقد سعيد فودة هو عين معتقد هؤلاء المعطلة من الجهمية والفلاسفة، الذي أنكره أئمة الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وغيرهم رحمهم اللّٰه جميعا.

قوله: «الإنسان قبل أن يتزوج وينجب لا يكون أبًا، فإذا تزوج صار أبًا، إذن هو اكتسب وصفًا وجوديًا هو الأبوة، إذن الأبوة موجودة، فأين هي جهة الأبوة من الإنسان القائمة به، أو من غيره؟!».

قلتُ: بل هذا يدل على نقيض ما ذهبت إليه وذلك من وجوه

الوجه الأول: أن تصور المباينة والمحايثة في هذه الإضافات لا يدفعه إلا مكابر، وهي كباقي الأعراض التي لا يجوز قيامها بنفسها، والأبوة والبنوة: أعراض بالاتفاق، وهي من قسيم الوجود الممكن لذاته، وقد بينا من كلام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الممكن إما أن يوجد في موضوع وإما لا في موضوع، إن كان الأول فعرض، وإن كان الثاني فجوهر.

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلم: أنني أرى الصواب أن أذكر كلامًا علميًّا ملخصًا في هذا الباب، وإذا تممته، فحينئذ أرجع إلى حكاية كلام الشيخ (أي: ابن سينا) وأشتغل بتفسيره. فأقول: الموجود إن لم يقبل العدم فهو اللَّه تَعَالَىٰ. وهو الواجب لذاته، وإن قبل العدم فهو الممكن لذاته، وهو إما أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر، أو في موضوع وهو العرض»(١).

فعلى قول الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلا بد من إلحاق البنوة والأبوة في أحد قسمي الممكن؟

إن خالف سعيد فودة قول الرازي وقال: بل وجود الأبوة والبنوة على خلاف وجود العرض والجوهر، لزمه أن وجودها هو عين وجود الباري عَزَّوَجَلَّ وهذا كفر وزندقة، ولزم عدم جواز العدم على الأبوة والبنوة، لأن الوجود على تفريع الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إما أن يقبل العدم وإما لا، وما لا يقبل العدم فهو الوجود الواجب وهو وجود الباري عَزَّوَجَلَّ، وما يقبل العدم فهو إما لا في موضوع أو في موضوع، فظهر فساد قول سعيد فودة جملة.

وعلى هذا البيان فإن الأبوة والبنوة يمتنع وجودها لا في موضوع ولا محل، وأن هذا القول ليس بقول محققي الأشاعرة -رحمة اللَّه عليهم-.

لذلك قال شيخ الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «الأبوة: هي كون الإنسان تولد منه نظيره، والبنوة كونه يولد من نظيره أو ما يشبه هذا، فإن الولادة داخلة في مسمى الأبوة والبنوة؛ وكون الشيء ولده غيره أو ولد غيره وصف

(١) «شرح عيون الحكمة» (١/ ٩٦).

محسوس قائم بالوالد والولد، وفي الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها إضافة؛ وأما العمومة والخؤولة ففيها ولادتان: ولادة الأب للشخص وولادة جده لعمه، وبنوة العم فيها ولادة ثالثة وهي ولادة العم لابنه، فتفرع النسب يكون متعدد الولادة، وقد يكون إحدى الولادات موجودا، لكن يتوقف الوصف على الأخرى كما يتوقف الأمر في العمومة والخؤولة على نحو ذلك. ومن هنا يظن الظان أنها إضافة محضة، والتحقيق أن أحد الوصفين وجد قبل الآخر، ومن المعلوم أن كونه ولد وانفصل عن أبيه أو أمه، ليس هو سببا يتبعض حتى يقال ثلث ولادة وربع ولادة إذا خرج جميعه، وإذا لم تكن منقسمة لم تكن الأبوة والبنوة منقسمة حتى يقال ثلث الأبوة أو ثلث البنوة، كما لا يقال نصف الحيوانية والإنسانية والناطقية، ونحو ذلك. فظهر أن الأبوة التي هي وجودية محايثة لذات الأب كغيرها، وكيف لا يكون ذلك والأبوة من أعظم الصفات القائمة بالأب المغيرة له تغيرًا مشهودًا بالحس، لما يوجد فيه محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وأمثال ذلك مما لا يوجبه سائر الصفات، فهي بأن تكون قائمة به أولى من غيرها»[1].

الوجه الثاني: أن هذه الحجة من جنس الأولى، والأبوَّةُ من أعظم الصفات القائمة في الأب المؤثرة فيه، المغيِّر له من حال إلى حال، فإن كانت هذه الصفات قائمة في محل، فهي قبل أن يتَّصِف بها كانت مباينة له، وبعد أن اتصف بها صارت محايثة له، وإلا لزم قول المعتزلة أن هذه الأعراض موجودة لا في محل، وهو من أبين الباطل. بحيث إن ادعاء

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٣٦٦).

وجود موجود وجوده عيني لا في محل، من أكذب الكلام وأبطله، إلا إن قيل أن الأبوة والبنوة إضافات محضة فسيأتي جوابه في الوجه الرابع.

الوجه الثالث: مما يكذب ادعاء هؤلاء بأن هذه الأعراض لا في محل على قول المعتزلة، أو أنها لا مباينة ولا محايثة على تعبير هذا المتفاصح، هو جواز رؤيتها عند الأشاعرة، وقد تنازع أرباب المقالات في العلة المصححة لرؤية المرئي: هل هو وجوده، أم كمال وجوده وقيامه بنفسه، كالروح والموت والملائكة والجن... والصحيح: أن المصحح للرؤية كمال الوجود والقيام بالنفس، وليس مجرد الوجود، فكلَّما كمُل الموجود في وجوده، جازت رؤيته، كما جاء في الصحيح جواز رؤية الموت وهو يذبح بين أهل الجنة والنار؛ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار، ثم يذبح، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة لا موت، ويا أهل النار لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزنا إلى حزنهم**»[1].

وذهب الأشعري ومن وافقه من أصحابه كأبي المعالي الجويني أن كل موجود تجوز رؤيته فقال: «اتفق أهل الحق أن كل موجود يجوز أن يرى، وذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات»[2]. أما أبو الحسن الأشعري رحمه الله فنقل عنه أبو بكر بن فورك في «مقالات الأشعري»: «ويقول: حقيقة ما يجوز أن يرى أنه

---

(١) رواه الإمام البخاري في «صحيحه» حديث رقم(٦٥٤٨).

(٢) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص١٧٤).

موجود»[١].

قلتُ: وهذا حكي للإجماع من أبي المعالي على جواز رؤية كل موجود ومنها الأعراض، فإن جاز رؤيتها فينتفي قطعا قول القائل أنها لا محايثة ولا مباينة، وعلى هذا المذهب جاز رؤية الأعراض والإضافات، بل ذهب الأشعري إلى رؤية الأصوات وسماع المرئيات! قال بن فورك رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكان لا يقصر بإدراك السمع عن إدراك الرؤية، ويقول في كل ما يجوز أن يدرك بالرؤية يجوز أن يدرك سمعًا»[٢]. فإن جاز رؤيتها على مذهب الأشعري نضر اللَّه وجهه، انتفى قطعًا قول القائل: إنها لا محايثة ولا مباينة.

قال شيخ الإسلام: «وأما الأشعري فادعى أن كل موجود يجوز أن يرى وافقه على ذلك طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى وغيره، ثم طرد قياسه فقال كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ووافقه على ذلك طائفة من أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي والرازي»[٣].

قلتُ: وجحد إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة رؤية الأعراض، كما حكاه الأشعري في المقالات فقال: «وقال النظام: الأعراض محال أن ترى وأنه لا عرض إلا الحركة»[٤].

---

(١) «مقالات الأشعري» (ص٨٢).

(٢) نفس المصدر: «ص٨١».

(٣) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ١٥٣).

(٤) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (٢/ ٢٧٠).

وقول النَّظام بناه على جحد أن تكون هذه الأعراض كالحب والغضب، أنها قائمة في محل، حتى التزم القول بجسمية اللون وغيرها من الأعراض[(١)]!!، فإن كان كذلك فيمتنع رؤيتها لانعدام وجودها، وهو لازم قول هذا المحاجج، وذلك أن هذا المحاجج مخالف لغالب أقوال الأشاعرة وأصولهم، ومن أشد الناس موافقة لأقوال وأصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة.

الوجه الرابع: إن قال المحاجج: الأبوة والبنوة وغيرها من النسب كمن يتجدد له اسم: العم والخال والجد.. فهي ليست أعراضًا، بل إضافات محضة كالقبل والبعد..

قلتُ: إن كان كذلك فهذه الإضافات معدومات لا موجودات كما خلص إليه الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد بحث دام أربعين سنة، وعليه يكون ما ذكره في «أساس التقديس»[(٢)] منسوخ بما ذكره في «المطالب» حيث قال: «فيثبت بما ذكرنا: أنه لو كانت الإضافات موجودة في الأعيان لزم القول بالتسلسل، وثبت: أن ذلك محال، فوجب القطع بأن الإضافات لا وجود لها في الأعيان البتة»[(٣)]. فإن كان لا وجود لهذه الإضافات في الخارج البتة امتنع القول بأنها: لا مباينة ولا محايثة فبطل قول هذا المحاجج على التقديرين وهو المطلوب.

أما قوله: «الأعداد: الواحد الاثنان الثلاث إلى آخره، لا شك أن لها

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/ ٢٦١). وحكاه عن هشام بن الحكم من الإمامية (١/ ٥٣).
(٢) انظر: «أساس التقديس» (ص٥٧).
(٣) «المطالب العالية» (٤/ ٢٦٤).

وجودًا في عقولنا، لا ينكر هذا إلا جاهل، فأين هي جهة الواحد مثلا؟».

قلتُ: هؤلاء المعطلة أعداء الأنبياء والمرسلين الجاحدين لوجود اللَّه رب العالمين، غايتهم أن يشبِّهوا الباري ﷻ بالجماد، فإن حقَّقوا الكلام شبَّهوه بالعدم، وإن أحذقوا النظر شبهوه بالممتنع.

وقد شنع الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الأربعين» على من جعل: العددية، والماهية، واللونية... وباقي الكليات المجردة موجودة خارج الذهن؛ وهذا الاعتقاد هو الذي جر من زعم القول: بشيئية المعدوم وأن الإرادة قائمة لا في محل وأن الكلام لا يقوم بالمتكلم وأن الخلق هو المخلوق إلى غير ذلك من فضائح المعتزلة التي عارضوا بها نصوص الكتاب والسنة وقول سلف الأمة.

قال محمد بن عمر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المسألة الثانية في أن المعدوم ليس بشيء، وهذه المسألة متفرعة على مسألة أخرى وهي أن الوجود: هل هو مغاير للماهية أم لا، فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أن الوجود كله شيء: نفس ماهيته»[1]. إلى أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أن هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود، لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن. ومباينة لخصوصيتها المعينة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائدا على خصوصيتها، ولا معنى للوجود إلا هذا التحقق والتقرر، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة، وذلك محال»[2].

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٨٢).

(٢) المصدر السابق: «١/ ٨٩).

قلتُ: وهذا ينطبق على وجود العدد مجردا عن المعدود، فالمعدودية لا وجود لها خارج الذهن مجردة عن المعدود، وإلا لزم التساوي بين الوجود والعدم كما أشار إليه الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ.

وذلك أن غرض الرازي فيما أورده: أن الموجود لابد له من خصوصية تميزه عن المعدوم، فإن افتراض شيء موجود في الخارج كـ «العددية» مجردة عن أي خصوصية، يلزم منه أن حال العددية في العدم (التصور الذهني) هي حالها أثناء الوجود!! وهنا لزم التساوي بين الوجود والعدم (أو التساوي بين الذهن والخارج) وهذه سفسطة، فلابد من خصوصية للموجود حتى يفارق المعدوم، ولا خصوصية للعددية في الخارج إلا أنها عين المعدود، وهذا بين لكل من حسن تصوره لهذه المسائل، لذلك كان التحقيق الذي عليه سائر العقلاء: أن الشيء المجرد عن أي خصوصية: كالمعدودية، والإنسانية، والناطقية، واللونية، لا وجود لها في الأعيان، بل وجودُها في الأذهان، بل العدد المجرَّد عن المعدود أشدُّ امتناعا في الوجود الخارجي، فإن القيمَ الحسابية قيمٌ افتراضية وذلك كتضعيف الأعداد اللامتناهية.

قلتُ: وهو قول شيخ الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث قال: «الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق جسم مطلق بشر الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون

الأعيان. ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها المثل الأفلاطونية، أنكر ذلك حذاقهم وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن»(١).

بل العدد المجرد أبين في امتناع وجوده في الخارج من غيره من الممتنعات.

لذا قال رضي الله عنه: «فمعلوم أن الواحد والأول المجرد عن كل شيء، إنما في الأذهان لا في الأعيان، فالذهن يقدر واحدا واثنين وثلاثة وأربعة إلى سائر الأعداد المجردة، والعدد المجرد عن المعدود إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، فأما الموجود في الخارج فإنما هي أعيان قائمة بأنفسها وصفاتها القائمة بها»(٢).

ولبيان امتناع وجود العدد مجردًا عن المعدود، قال محمد بن عبد الكريم الشهرساني رحمه الله: «والجواب قلنا: نحن لم نثبت معلومات أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية، بل معنى قولنا أنها لا تتناهى أي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح أن يعلم، والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصح أن يوجد، ثم ما يصح أن يعلم وما يصح أن يقدر عليه لا يتناهى، وليس ذلك عدد أنقص من عدد حتى يكون ذلك نقضًا لما ذكرناه، وإنما الممتنع عندنا أعداد يحصرها الوجود وهي غير متناهية فنقول: قد بينا أن ما لا يتناهى إنما يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود، كالعدد يقال له أنه لا ينتهي تضعيفًا، وليس نعني به أن العدد الغير متناه موجود

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٦٧).

(٢) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٥/ ٣٣).

محصور، بل المعنى أنك إذا قدرت أو توهمت ضعفا فوق ضعف إلى ما لا يتناهى، أمكنك ذلك. كذلك المعلولات والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهى»[١].

قلتُ: وتضعيف العدد إلى ما لا يتناهى يحمله الذهن كما يحمل الذهن باقي الأعداد الافتراضية، مثل: العدد العقدي، والعدد العقدي عدد افتراضي، وهو عدد تخيُّلي مربعه هو سالب واحد، فهل يقال إن هذا العدد موجود ووجوده لا محايث ولا مباين؟ وهل نشبِّه وجود الباري ﷻ بوجود هذه الأعداد؟!! نعوذ بالله من الخذلان وسوء الحال.

فظهر أن القول بوجود هذه الأعداد خارج الذهن مجردة عن المعدود، هو بمنزلة اعتقاد الفلاسفة في الصورة مجردة عن المادة، فيصدق عليها على مذهب المعتزلة أنها في الخارج لا موجودة ولا معدومة، وهذا من أعظم السفسطة.

لذلك قال أبو الفتح الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي كان يلقبه أصحابه بالإمام الأفضل في بيان استحالة وجود هذه الأعداد وغيرها من الكليات في الخارج بلا قيد أو شرط: «فالحق في المسألة إذا أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد، وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه، وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها وقد زيفناه، فلم يبق إلا أن يقال هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها، ومن حيث هي

---

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص١٦).

كلية عامة لا وجود لها في الأعيان، فلا موجود مطلقا في الأعيان ولا عرض مطلقًا ولا لون مطلقًا، بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كليا عاما فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ويعتبر العقل منها معنى ووجها، فتصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت»[١].

قلتُ: في هذا تصريح من الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بأن الأجناس والكليات المجردة كاللونية والعددية، لا وجود لها خارج الذهن مجردة على أعيانها، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها، ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقا في الأعيان ولا عرض مطلقا ولا لون مطلقًا».

وإن وافقهم هناك كما ذكرته قبل هذا، فإن الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذكر كلاما في موطن ثم يعارضه في موطن آخر، وربما في نفس الكتاب كما هو حال الرازي -رحمة اللَّه عليهم جميعًا-؛ لذلك استطال عليهم الباطنية كأبي الوليد بن رشد الحفيد والنصير الطوسي في: «مصارع المصارع» و«شرح الإشارات» و«تلخيص المحصل»...

قلتُ: وهو كذلك قول المحققين من أعلام الأشاعرة كأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي رحمهم اللَّه جميعًا.

قال أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «التهافت»: «معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر قضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال

---

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص٤٦).

لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية. فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية، ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال: هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان. فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه. لو قدر عدم العاقل. . . وأما قولهم: لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم فنقول: ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم فإذا قالوا: نعم إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول، فكذلك قولنا في الإمكان ولا فرق بين البابين. وإن زعموا أنها تكون باقية في علم اللّٰه فكذا القول في الإمكان. فالإلزام واقع والمقصود إظهار تناقض كلامهم»[١].

قلتُ: فهذا أبو حامد الغزالي يصرح بأن الكليات المجردة لا وجود لها في الأعيان، وإنما وجودها وجود عقلي متمكن في الذهن لا خارجه؛ وأن هذا قول الفلاسفة المتقدمين وعامة الخليقة، ليس كما زعم متأخروهم من أمثال ابن سينا ومن وافقه فيما لفقه بعد ذلك بادعائه بوجود موجود: ممكن بنفسه قديم بغيره!. وادعى أنه قول الفلاسفة، ورد عليه الحفيد وبين أنه دلس في النقل عليهم[٢].

(١) «تهافت الفلاسفة» (ص١٢٢).

(٢) قال أبو الوليد: «وهذا القول في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي=

فأي تحقيق وتوحيد بعد هذا يدَّعيه هذا المحاجج، وهو ينتحل أقوال الفلاسفة وينفر من أقوال متأخري الأشاعرة، فضلا عن قول أكابر متقدميهم وقول أئمة الحديث والسنة؛ ينتحل ذلك في الأعداد ويجعل وجودها هو نفس وجود الباري المتعال!! تعالى اللَّه عما يقول هؤلاء المبطلون في حقه علوًّا كبيرًا.

بل عند التحقيق فإن الممتنعات تتولَّد في الأذهان؛ كافتراض وجود ربَّين في الوجود، ثم إبطال هذه الفرضية بدليل التمانع المشار إليه على قول بعض أئمة الكلام في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الصورة الأولى العلم بالممتنعات: وذلك لأنا نحكم بأن شريك اللَّه ممتنع، ونقيم الدلائل على ذلك، ولولا أنا تصورنا شريك الإله، وإلا لاستحال منا أن نحكم عليه بالامتناع. لأن التصديق بدون تصور محال. ولأنا نقول: شريك الإله محال. والجمع بين الوجود والعدم محال، وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال. ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الآخر. والشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء على أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ماهيات»[1].

= جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: ممكنًا باعتبار ذاته، أي أنه متى توهم فاعله مرتفعًا، ارتفع هو، قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل..). انظر: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» ص(١١٤).

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٩٥).

قلتُ: فظهر أن الوجود الذهني غير الوجود الخارجي، وأن التصور الذهني للمكنات، كالماهيات الممكنة مثل: الإنسانية والناطقية والعددية، لا وجود لها في الخارج مجردة عن الموجود المعين، إذ إن الموجود في الخارج عين ماهيته، أما التصور الذهني للممتنع فلا وجود له في الخارج بالاتفاق مع تولده في الذهن، الذي سماه الرازي بالشعور الذهني، وجعل الفرق بين الممكن والممتنع في الذهن يكون بالامتياز العقلي.

فلا يخفاك بعد هذا أن قول الجهمية وابن سينا في المجردات هو كقول المعتزلة في الأعراض العارية عن الجواهر، وهو الذي ارتضاه لدينه هذا المحاجج.

قوله: «كل إنسان يعلم أن العالم موجود، ويعلم أيضًا أن المطر ينزل من السماء، فهذان علمان موجودان، ولا يستطيع إنسان أن يدعي أنهما ليسا موجودين، ما دام هذا فهل يمكن أن يقال: إن المعلومة الأولى في جهةٍ من المعلومة الثانية، تحتها أو فوقها إلى غير ذلك من الجهات».

قلتُ: وهذا الكلام غاية في الفساد والضلال، وهي من جنس الحجة التي قبلها، بل هي أبين في الفساد والامتناع، ولبيان ذلك نقول في وجهين:

الوجه الأول: أن هذا مجرد ادعاء، وقد ذكره بلا بيان ولا برهان، ولو قيل إن هذه المعلومات يتصور فيها المباينة والمحايثة؛ بدليل أنه يقال: هذه المعلومة حقيقية، وهذه مستحيلة، وهذه صحيحة، وهذه باطلة، ويقال: هذا عالم، وهذا جاهل؛ لكان هذا كافيًا في بيان فساد ما ذهب إليه، وما

تكلفنا شيئا في الرد عليه؛ لكن مادام أهل الحديث والسنة أهل بيان وبرهان لا أهل تقوُّل وادعاء، فنقول في الوجه الثاني لبيان أن ما ادعاه هذا الرجل هو من أقبح الجهل والبهتان.

الوجه الثاني: إن كان المراد بالعلم: القوة العالمة في باطن الإنسان، فإنها من أعظم الصفات والأعراض القائمة فيه، وتقدَّم استحالة وجود هذه الأعراض لا في محل وبطلان ذلك، وهي شبهة الجهمية في نفي صفة العلم عن اللَّه ﷻ، والمعتزلة في قولهم: إن المعدوم معلوم؛ وإن كان مراده المعلوم، فإنه يمتنع بداهة فصل العلم عن المعلوم. قال الآمدي رحمه الله: «وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم لا معلوم له».

ثم حكى قولًا لأبي هاشم من المعتزلة في جواز ذلك في المستحيلات فقال عقبه: «ولو ساغ ذلك، لساغ القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم، ووجود علم ولا عالم»[1].

قلتُ: فظهر أن المعلومات لا وجود لها إلا في الذهن، كعلمنا: أن الواحد نصف الاثنين، وأن المطر ينزل من السماء، ومن جعل المعلوم شيئًا موجود في الخارج مطلقًا مجردًا عن العلم، كمن جعل المعدوم شيئًا، وليس لهذا المعلوم وجود قائم خارج الذهن، حتى يقال: هل هو مباين للأول أم محايث له، فإن هذا في غاية الفساد.

قال الرازي رحمه الله: «لا يقال هذه الأمور وإن كانت معدومة في الخارج إلا أنها موجودة في الذهن، فلهذا صح وقوع الامتياز فيها، لأنا نقول:

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ١٠٧).

أنكم إما أن تقولوا هذه المعدومات موجودة في الذهن أو تقولوا العلم بها موجود في الذهن، والأول باطل لأنا إنما نعلم الشمس والقمر. فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن، لزم فيمن تصور شموسًا كثيرة وأقمارًا كثيرة وبحرًا من زئبق وجبلًا من زبرجد، أن توجد في ذهنه هذه الأشياء. والقول بفساده معلوم بالضرورة. وأما الثاني: وهو أن الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الأشياء، فهذا مسلم إلا أن بحثنا عن المعلوم لا عن العلم، فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن، علمنا أنها في أنفسنا وحقائقها متميزة سواء وجدت في الذهن أو لم توجد وذلك هو المطلوب»[1].

قلتُ: أراد الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الذي يوجد في الذهن العلم بالمعلوم، ولا العلم بالمعلوم شيء موجود خارج الذهن، وإلا جاز وجود الممتنعات في الخارج، لإمكان وجودها في الذهن، بتصور وجود بحر من زئبق.

قلتُ: وهو كذلك قول محققي الأشاعرة وجمهور العقلاء.

قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعجب كل العجب من مثبتي الأحوال أنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم، لأن العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب أن يكون شيئًا حتى يتوكأ عليه العلم، ثم هي بأعيانها أعني: الجوهرية العرضية واللونية والسوادية أحوال في الوجود ليست معلومة على حيالها

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٩٢).

ولا موجودة بانفرادها، فيا له من معلوم في العدم يتوكأ عليه العلم، وغير معلوم في الوجود، ولو أنهم اهتدوا إلى مناهج العقول في تصورها الأشياء بأجناسها وأنواعها، لعلموا أن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة محققة أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول»[١].

قلتُ: حق للشهرستاني رَحِمَهُ اللَّهُ أن يقول: «يا له من معلوم في العدم يتوكأ عليه العلم»، وأن هذا من عجائب قول هؤلاء الملاحدة، فإن هؤلاء المعطلة استندوا في تعطيلهم لصفات الباري عَزَّ وَجَلَّ، وفي تعطيل وجوده بحيث جعلوا وجوده لا داخل العالم ولا خارج العالم، إلى سخيف الكلام الذي لا يروج إلا على الضعفاء من العجائز والصبية، بجحدهم للمعقول والمنقول وتعلقهم بالقرمطة والسفسطة، بادعائهم لهذه الأباطيل من أمثال هذه الموجودات أنها لا محايثة ولا مباينة، وأنها موجودة لا في محل؛ لذلك فإن غاية التحقيق الذي يدعيه هذا المحاجج، تشبيه اللَّه عَزَّ وَجَلَّ بهذه المعدومات والممتنعات، وتعطيل الخالق -جل في علاه-.

وأختم هذا الباب بكلام غاية في الدقة لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «فإن قيل: ما دليلكم على استحالة قيام العرض بنفسه؟ قلت: الدليل أن العلم ونحوه لو قام بنفسه، لم يخل إما أن يعلم به ويثبت حكمه، أو لا يعلم به، فإن لم يعلم به كان ذلك انقلاب جنسه على ما سبق إيضاحه»[٢].

---

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص٩١).

(٢) «الشامل في أصول الدين» (١/ ٢٠٣).

قلتُ: فهذا إمام الحرمين أبو المعالي الجويني من أكابر أعيان الأشاعرة، يُبطل قول المحاجج ومن على اعتقاده كالجهمية والمعتزلة في ادعائه أن العلم موجود مجرد عن الجوهر، فهو لا داخل ولا خارج.

أما قول أبي المعالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان ذلك انقلاب جنسه على ما سبق إيضاحه»، أي صار العرض جوهرا. لأن الجوهر ما قام بنفسه والعرض ما قام بغيره، فإن جُرِّد العرض (كالعلم) عن محايثته للجوهر، صار جوهرًا قائمًا بنفسه.

ولبيان هذا المعنى قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن الدليل على ذلك: أن العرض لو قام بنفسه، قبل العرض؛ وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه»[1].

قلتُ: وما نازع أحد من العقلاء في امتناع قيام العرض بنفسه، إلا من وصفهم الآمدي في قوله: «وقد اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الأعراض على استحالة قيام العرض بنفسه، خلافا لشذوذ لا يعبأ بهم»[2].

وإن كان الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نازع الجويني في المصحح لقبول الجواهر للأعراض، هل هو القيام بالنفس؟ إلا أنه وافقه في امتناع قيام العرض بنفسه[3].

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) «أبكار الأفكار» (٣/ ١٥٧).

(٣) وتجد الجرجاني الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ يعرف الجوهر بأنه: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به». انظر: «التعريفات» للجرجاني (مادة العرض) (ص١٤٨). قلتُ: ولا تكاد تجد=

فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمعتمد في ذلك أن يقال: لو قام العرض بنفسه، لكان العلم قائما بنفسه، لكونه عرضًا»(١).

أما اعتراض الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ على أبي المعالي وذلك: أنه ذهب أن المحل غير الحال والقائم بالمحل، وهو ما أراده شيخ الإسلام في ما نقلناه عنه في مقدمة هذا الكتاب، أن الشهرستاني والآمدي لم يهتدوا إلى ما اهتدى إليه الجويني ومن قبله من أفاضل الأشاعرة في تقسيم الممكن إلى قائم بنفسه وقائم بغيره، كما أورد ذلك أبو الفتح الشهرستاني في «مصارعة الفلاسفة» وبه صارع ابن سينا! والآمدي في أبكار الأفكار، ولنا عودة وتفصيل في ما ذهبوا إليه في موطن آخر.

قلتُ: وكلام الجويني والآمدي -رحمهما اللَّه تعالى- حجة صريحة على المحاجج، في ادعائه بأن العلم، والحب، والغضب، والأبوة، والبنوة، والأعداد، أعراض قائمة بنفسها لا بغيرها؛ وفيه جواز قيام العرض بنفسه، كالحركة والسكون والألوان، وقبول العرض للعرض، وهذا كله خلاف للمعتاد وجحد صريح للمعارف الأولية.

لذلك قال الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذلك مما يجر إلى أن يكون الأسود أسود لذاته، والأبيض أبيض لذاته، من غير صفة زائدة على الموصوف، وكذلك في جميع الأعراض، وفيه إبطال وجود الأعراض؛ وإبطال وجود الأعراض: إبطال لقيام العرض بنفسه، من حيث أن قيام العرض بنفسه

= أحدًا من الأشاعرة وافق الفلاسفة، والمعتزلة مطلقًا في وجود موجود بين الممكنات ليس بجوهر ولا عرض، إلا الرازي: لشدة ولعه بكلام الفلاسفة.

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ١٥٨).

فرع وجوده في نفسه، وذلك متناقض من القائل به، وهذه المحالات إنما لزمت من قيام العرض بنفسه، فالقول به محال»[(١)].

قلتُ: وقول الآمدي رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ: «وكذلك في جميع الأعراض»، لدفع قول المعتزلة في التفريق بين الأعراض كما حكيناه لك، وهو تفريق يستحيل ثبوته عقلا بحيث: إن جاز أن صفة الإرادة قائمة لا في محل، جاز قول ذلك في الفعل فلزم أن فاعل العالم غير الرب تعالى وتقدس كما هو مذهب الملاحدة القائلين بالفيض وأن العالم فاض عن الفلك، ومذهب المعتزلة والفلاسفة في هذا سواء. وذلك: أن الفلاسفة منعوا وصف الباري بالفعل الحادث لأنه ليس محلًّا للحوادث، كما منع المعتزلة وصفه بالإرادة الحادثة لنفس علة المنع، فصار فعل الخلق قائم عند هؤلاء في محل وهو الفلك، وعند هؤلاء ليس في محل أو أن الخلق هو المخلوق لفرارهم مما توهموه من المحذور. وكل هذا كفر باللَّه رب العالمين، لهذا الغرض منع الآمدي أن يكون العرض قائمًا بنفسه، وعمم الكلام في جميعها لإبطال مذهب المعتزلة. وإن كان تقرير أبي المعالي رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ أجود من كلام الرازي والآمدي كما ترى، فإن كلام الجويني في الإلهيات أفضل وأقرب إلى الحق من كلام الرازي ومن جاء بعده من الأشاعرة، كسيف الدين أبي الحسن الآمدي -رحمهم اللَّه جميعًا-.

فظهر لك أخي القارئ بجلاء، مخالفة سعيد فودة لأعيان الأشاعرة -رحمهم اللَّه رحمة واسعة وتجاوز عنهم وغفر لهم-، كمخالفته: لأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، ومحمد بن عبد الكريم

(١) المصدر السابق: «٣/ ١٥٩».

الشهرستاني، وأبي عبد اللَّه الرازي، وسيف الدين أبي الحسن الآمدي؛ مما يجعلك لا تتردد أن الرجل يريد إشاعة أقول الفلاسفة والجهمية، بتستره وراء تعظيم علماء الأشاعرة، كما فعل الملاحدة من الإسماعيلية والنصيرية والعبيدية، بنشر الرفض والزندقة، بالتستر وراء تعظيم أئمة آل بيت النبي عليهم الصلاة والسلام جميعا.

ولقائل أن يقول: إن كان هذا حال المحاجج مع متأخري الأشاعرة! فما هي حاله مع أئمة المذهب الكبار من مثبتي الصفات الخبرية!! كأبي الحسن الأشعري وابن الباقلاني وأبي جعفر السمناني وأبي الطيب الطبري وأبي القاسم القشيري والحافظ أبي بكر البيهقي وغيرهم من هؤلاء الأعلام.. لعلمت أن هذا المحاجج ونظرائه من المتجهمة من أشد الناس عداوة لهؤلاء.

قوله: «إذن: فقد تحقق لنا وجود موجدين ليس كل منهما في جهة من الآخر، وأنتم ادعيتم أن كل موجودين فلا بُدَّ من كون كل منهما في جهة من الآخر، فظهر لكم فساد قولكم وتهافته».

قلتُ: هذا التحقيق الذي ادعيته في ذهنك وأذهان أمثالك من غلاة المعطلة من الجهمية والمعتزلة، الذي منتهى تحقيقهم، أن جعلوا وجود الباري ﷻ: كوجود الأعداد والكليات المجردة، فأي تحقيق هذا!!.
وقد بينا من أقوال أئمة الأشاعرة -رحمهم اللَّه-، كأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني ومحمد بن عمر الرازي وسيف الدين أبي الحسن الآمدي مع ما تركناه من مقالة غير هؤلاء خشية الإطالة، في أن من زعم القول بوجود موجود لا محايث ولا مباين،

فلا يعدو: إما أن يكون من الفلاسفة المشائين كأرسطو كما زعموه في الهيولى، أو تابعًا لهؤلاء الصابئة كابن سينا كما زعمه في الكليات المجردة، أو من المعتزلة على وصف الشهرستاني لهم! في ادعائهم بوجود أعراض لا في محل، وهو عين ما ادعيته في الحب والكراهة والعلم.

فلذلك كان التحقيق في قول أئمة الحديث والسنة ﷺ، أتباع الأنبياء والمرسلين، ومن كان على سبيلهم من الأولياء والصالحين، الذين أثبتوا وجود اللَّه ﷻ فوق عرشه بائنًا من خلقه، منزَّها عن مماثلة المعدوم والموجود، ووصفوه بصفات الكمال ونعتوه بنعوت الجلال، وأن أسمائه حسنى وصفاته علا.

فقرأوا في الإثبات قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]. وقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ﴾ [الفتح: ١٠]. وقرأوا في التنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]. لا إله إلا هو سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون في حقه علوًّا كبيرًا.

قوله: «وانتبه بعد هذا كله -أيها القارئ- أن حكمهم بالجهة والمكان وغير ذلك هو داخل في قسم التصورات من أقسام العلوم، خصوصًا أنهم يشيرون إليه بالأصابع، فيلزم على هذا أنهم يدعون أنهم يتصورون حقيقة صفة من صفاته على الأقل، وهذا معلومٌ بطلانه لدى كل مسلم».

قلتُ: قوله: «أن إثبات المباينة والعلو هو تصور»، قول مَشين وجهل قبيح، بل هذا العلم والكلام في الصفات، هو من التصديقات لا من التصورات المبنية على الحدود التي لم يسلم لهؤلاء المناطقة فيها حد؛ حتى الإنسان تضاربوا في حده ولم يتفقوا فيه على شيء. فإثبات صفة المباينة والفوقية للَّه ﷻ تصديق كامل مبني على الدليل والبرهان القاطع أو اعتقاد جازم، ليس تصوُّر وتخيُّل كما زعم هذا المحاجج؛ بل باب المعتقد لا يجزئ فيه إلا الاعتقاد الجازم، وهو اعتقاد عامة المسلمين، أو البرهان القاطع.

أما قوله: «يشيرون إليه بالأصابع) فالرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه ضرورة فطرية، حار فيها أبو المعالي الجويني أمامَ أبي العلاء الهمذاني؛ لما حضر أبو العلاء المحدث في مجلس لأبي المعالي وهو يحدث الناس فيه على العلو، فقال له: يا أستاذ، دعنا من الاستواء وحدِّثنا عن هذه الضرورة التي نجدُها في نفوسنا، ما قال عارف يا ألله، إلا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة؟ فجعل الجويني يضرب على رأسه ويقول: حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني، أو قال ما هناك إلا الحيرة يا أبا العلاء[1].

الوجه الثاني: إن قيل قصة الجويني مع أبي العلاء كذبها السبكي[2]

(١) انظر: «مختصر العلو» للألباني، (ص٢٧٦-٢٧٧)؛ وقال: وإسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ، وأبو جعفر اسمه محمد بن أبي علي الحسن بن محمد الهمداني مات سنة (٥٣١)، وقد وصفه ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٤/ ٤٤) بـ«الشيخ العارف».

(٢) انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/ ١٩٠-١٩١).

وأمثاله في طبقاته أثناء ترجمته لأبي المعالي.

قلتُ: مع أن تكذيب السبكي لها كان دعوى مجردة، وهي أن هذه الحيرة لا تتفق وعلم الإمام مع إفحامه للخصوم! وقد عُرف عن أبي المعالي أنه احتار في مسائل دون هذه، ونقلنا لك ما حكاه الرازي في حيرته في الجوهر الفرد، وسيأتيك كيف احتار في «الشامل» في إثبات السمع والبصر بدليل رفع النقص الذي لا يعرف إلا بالإجماع عنده وهو ظني. فإياك أن تتعجب كما تعجب السبكي وإنما تعجب لعجب السبكي، ومع ذلك نقول: تكذيب السبكي وغيره لا يخلو إما لضعف الإسناد أو لفساد عقيدة الإشارة، إن كان الأول فلا يلزم منه فساد جواز أن يشار إلى الرب ﷻ، إن كان الثاني لزم فساد عقيدة أبي الحسن الأشعري!!

قال القاضي أبو بكر بن فورك رحمه الله **فيما جمعه من مقالات الأشعري**: «وقد أجاب (أي الأشعري) في كثير من كتبه عند سؤالهم: إذا جاز أن يرى بالبصر. فهل يجوز أن يشار إليه، حتى يقول الراءون بعضهم لبعض: هذا ربنا؟ بأن ذلك جائز، والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكانًا»(١) وقال بن فورك في مكان آخر: «وقد بينا: أنه كان يذهب إلى جواز الإشارة إليه مع إحالة القول فيه بالتمكن في المكان»(٢).

قلتُ: تصور معي حيرة هذا المحاجج ونحن نطلعه على أن أبا الحسن الأشعري يقول: أن الرب تعالى وتقدس يشار إليه، ونزيد من حيرة هذا المحاجج إذا سأل نفسه: إلى أي جهة يشار إليه عند الأشعري، هل جهة

(١) «مقالات الأشعري» (ص٨٤).

(٢) المصدر السابق: «ص٨٩).

اليمين أم جهة اليسار!! . وقد قيل: اللبيب بالإشارة يفهم. فلا نثقل عليك.

إن قال قائل: الأشعري جوز الإشارة إليه لا في مكان.

قلتُ: وهل أبو العلاء جوز الإشارة إليه في مكان؟ كيف وأبو العباس بن تيمية رضي الله عنه بين أن المخلوق يشار إليه لا في مكان وجودي (أي: له وجود عيني»، أفمن كان هذا اعتقاده في المخلوق أو يكون اعتقاده ذاك في الخالق تعالى! ولولا خشية الإطالة لبينت من الوافقة في هذا الباب بين الأشعري وبن تيمية مع جماعة المحدثين ما يجزم به أن من خالفهم ففيه من التجهم ما به فارق جماعة السنة، من نفي علو الباري تعالى وفوقيته، وبهذا يتضح لك فساد ما ذهب إليه المتأخرون من نفي الإشارة لعلة التقسيم وأن كل ما جاز عليه الافتراق فهو جسم؛ وأن هذا من حكي جهمية الفلاسفة وليس بقول متقدمي الأشاعرة ولا شيوخ الأشعري كأبي محمد بن كلاب وعباس القلانسي كما هو مشهور من كلامهم الذي حكاه غير واحد كالقاضي أبي بكر بن فورك وعبد القاهر البغدادي وغيرهما.

قال الأستاذ أبو منصور رحمه الله في المسألة الخامسة عشرة في معنى الاستواء: «ومنهم من قال أن استواءه على العرش، كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي وعبد اللّه بن سعيد ذكره في كتاب الصفات»[1].

قلتُ: ليس الغرض استقصاء أقوال هؤلاء الأئمة في بيان علو الباري

---

(١) «أصول الدين» (ص ١١٣).

تعالى وفوقيته، وإنما كان الغرض التنبيه على أن نفي الإشارة والفوقية الذي جاء التصريح به في كلام هذا المحاجج، إنما هو لبيان موافقة هذا وأمثاله للجهمية ومفارقتهم لأئمة الأشعرية فما بالك وأئمة الحديث والسنة ﵃ أجمعين.

قوله: «أم تقولون: اللَّه تعالى قائم بنفسه، وكل قائم بنفسه في مكان وجهة. فنقول: معنى القيام بالنفس هل هو مشترك بين اللَّه والأجسام حتى يجوز لكم هذا القياس؟ إن قلتم: نعم، فأنتم مشبهة، وإلا فلم تكابرون وتقولون: اللَّه تعالى في مكان وجهةٍ، وقد أقررتم سابقًا أن المكان والجهة مخلوقان؟!».

قلتُ: ما أجرأ هذا الرجل على علم الأشاعرة، بنسف أصولهم مع لبس لباسهم، كمن يقتل القتيل ثم يمشي في جنازته؛ فما قال أحد من أئمة الأشاعرة ومحققيهم، أن اشتراك الخالق والمخلوق في ما أثبتوه من الصفات يلزم منه مماثلة أو مشابهة؛ مع الإشارة إلى التفريق بين لفظي المشابهة والمماثلة، فالوحي جاء بنفي التمثيل لا التشبيه كما بين أئمة السنة القول فيه، ولا يخفاك أن الاشتراك ضرب من ضروب التشبيه الضمني، وعليه فمن نفى المشابهة بهذا الاعتبار فهو ملحد جلد، ولا يعرف هذا النفي إلا على لسان الملحدة الجاحدين للربوبية من الفلاسفة والدهرية وغلاة الجهمية، الذين جعلوا وجود الباري تعالى وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط؛ ولا نفى أحد من أعيان الأشاعرة المتقدمين والمتأخرين كون الباري ﷻ قائما بنفسه. وهذا محمد بن عمر الرازي -رحمه اللَّه وغفر له- يرد على من زعم على أن

الاشتراك في صفة من الصفات الثبوتية يستلزم المماثلة، فقال رحمه الله: «فنقول: الدليل على أن ذلك ممتنع: هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائرها في المتحيزية، ومخالفا لها في الخصوصية: كان ما به الاشتراك مغايرًا لا محالة، لما به الامتياز. وحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايرًا لخصوص ذاته المخصوصة وحينئذ نقول: إما أن تكون الذات هي المتحيزية، وتكون تلك الخصوصية لتلك الذات، وإما أن يقال: المتحيزية صفة، وتلك الخصوصية هي الذات»[1].

قلتُ: دلَّ هذا أن الاشتراك بشرط الافتراق لا محذور فيه، أعني الاشتراك في إثبات الصفة، والافتراق في خصوصية الذات القابلة للصفة

فقول القائل: أن اللَّه قائم بنفسه، وأن المخلوق قائم بنفسه، اشتراك في الصفة أن كليهما قائم بنفسه، لكن قيام الباري عز وجل بنفسه، لا يلزم منه مماثلة كل قائم بنفسه، بل لابد من خصوصية مغايرة للذوات المتصفة بنفس الصفة وهي هنا القايم بالنفس أو الوجود، وكذلك إن شئت في اتصاف الخالق والمخلوق بصفة العلم، فإن هذا لا يلزم منه مماثلة الرب تعالى للمخلوق، وهذا مطَّرد في جميع الصفات، واعتراض هذا المحاجج وأمثاله على أهل الحديث في أن الاشتراك في الصفات الحقيقية غير الإضافية كالصفات الخبرية مثل: صفة الوجه واليدين، وأنَّ هذا تشبيه للخالق بالمخلوق.

قلتُ: الاشتراك في صفة اليدين، لا يلزم منه المُماثَلة الذاتية، سواء

(١) «أساس التقديس» (ص ٤٨).

في الحدوث أو الجسمية، لنفس هذه الخصوصية التي جعلها الرازي حجة لما أورده على الفلاسفة، كما في صفة الوجود والعلم والقيام بالنفس. وسيأتيك تفصيله وبيانه بكلام لا اعتراض عليه.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ **في «الأربعين»**: «الوجه الرابع: أن من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات، يلزمه الاعتراف، بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات، وإلا لكنا نفتقر في كل واحد واحد، من مسمى الوجود بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات إلى دليل منفصل، ولما كان الحكم على الموجود بأنه غير مشترك فيه، يعم كل وجود، علمنا أن الوجود من حيث أنه وجود مفهوم واحد. فثبت بما ذكرناه: أن الوجود أمر واحد في جميع الموجودات»[1].

قلتُ: هذا اعتراض جيد من الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ على ابن سينا والفلاسفة في زعمهم أن وجود الموجود غير وجود الماهية، بدليل: أن الماهيات على فرض ثبوتها في الخارج فهي متغايرة في الخصوصية لا الوجودية، فيكون الوجود صفة مشتركة بين الموجودات والماهيات؛ فبين رَحِمَهُ اللَّهُ أن المغايرة في الخصوصية مسلم، أما في الوجودية فضرب من السفسطة والخيال، لأن الوجودية صفة مشتركة بين الموجودات، بدليل أن الماهية على تقدير وجودها مجردة في الخارج على الذهن، فهي من جملة الممكنات، فاشتراك الماهيات والموجودات في الإمكانية، كاشتراكها في الوجودية ولا فرق. ولا مفر لهم من ذلك.

وإن كان الرازي سلم لهم بوجود موجودات مجردة في الخارج، بحيث

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٨٣).

لا مباينة ولا محايثة، كما في «أساس التقديس»، مع اعترافه أن جمهور المتكلمين على نفي ذلك، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القسم الثالث من أقسام الممكنات: الشيء الذي لا يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز. واعلم: أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه»[١].

قلتُ: والمتتبع لكلام الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجد فيه من التضارب والتضاد ما لا تكاد تجده عند غيره من متكلمة الأشاعرة.

حتى قال شيخ الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «وهذا الرازي كثيرا يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تتماثل في العلة، والأمور المتماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم، إذ هو متناقض في عامة كلامه»[٢].

وقد رأيت كلامًا لأبي المعالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرد فيه على من زعم من الفلاسفة وأمثال هذا المحاجج في ادعائهم أن الاشتراك في الصفات يلزم منه التماثل والتجسيم، غاية في الإلزام فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومما نستدل به أيضًا أن نقول معاشر الفلاسفة خبرونا: أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره؟. إن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر صفات

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٢).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٣٨٠).

الإثبات، كان ذلك باطلًا؛ لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عرضين، مع اختلافهما في كون أحدهما سوادا وكون الثاني بياضًا، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها. فإن اعترفوا أن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها، فيقال لهم: ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود مع اختصاص الرب بصفة الإلهية ونعوت الربوبية، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث»[١].

قلتُ: قول أبي المعالي: «ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود مع اختصاص الرب بصفة الإلهية ونعوت الربوبية»، قاعدة عامة في هذا الباب الذي حار فيه الفلاسفة ومن وافقهم من الجهمية فيما جحدوه من صفات الباري ﷻ، بداعي تنزيه القديم على أن يشاركه الحادث في أي صفة من الصفات التي هي محل اشتراك، وهو لازم لجحد الرب تعالى -جل في علاه-، بحيث أن تصور وجود موجودين لا يشتركان في شيء ممتنع بداهة، كما ألزمهم هؤلاء بنفي وجوده وقيامه بنفسه لاشتراك الخالق والمخلوق، في صفة الوجود والقيام بالنفس.

فانظر أخي القارئ إلى قول سعيد فودة وقارن بينه وبين قول أئمة الأشاعرة، في جميع ما ذكرناه لك، ليستبين لك أن الرجل بين نارين، إما أنه مندس بين الأشاعرة لتمرير أصول المعطلة والجهمية، أو أن الرجل جاهل بالمباحث الكلامية وما كان عليه متكلمة الأشاعرة -رحمة الله عليهم-، في تقريرهم للأصول الكلامية لاسيما في الإلهيات.

---

(١) «الشامل في أصول الدين» (١/ ٣٢٠).

قلتُ: وهي حجة أبي حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الفلاسفة في كتاب «التهافت». قال أبو حامد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات. ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو إما أن اشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء. فإن لم يشتركا في شيء فهو محال، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع. وإذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف»[1].

قلتُ: هذه أعظم حجة لأبي حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الفلاسفة، وأن القول بنفي الاشتراك كما زعم هذا المحاجج والفلاسفة مُحال. وإلا لزم نفي اشتراكهما في الوجود وهذه سفسطة، مع أن وجود الخالق وجودٌ واجب لخصوصية ذات القديم، ووجود المخلوق وجود ممكن لخصوصية ذات الحادث؛ وهذه قاعدة مطردة في جميع الصفات العقلية والخبرية والذاتية كما أعلمناك، وهذه حجتنا أهل الحديث والسنة على أئمة الكلام في إثبات باقي الصفات الخبرية: كصفة اليدين، والوجه، والقدم، والاستواء، والمجيء، والنزول...؛ وإلا وهن الجويني والغزالي والرازي أمام الفلاسفة؛ فكما أن الاشتراك ثابت بين الرب عَزَّ وَجَلَّ والمربوب في الوجود والقيام بالنفس مع نفي التماثل، فكذلك في استوائه وعلوه على خلقه، وفي باقي الصفات الخبرية، فإن الرب عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لا في ذاته ولا صفاته، فهو منفرد بصفات

(١) «تهافت الفلاسفة» (ص١٦٢).

الكمال ونعوت الجلال، وإلا ضعفت حجة هؤلاء بعدها على الفلاسفة، وجاز اعتراض الفيلسوف والجهمي على أبي المعالي والغزالي والرازي: أن الباري ﷻ، إذا منعتم اتصافه بصفة اليدين للفرار من أن يماثله مخلوق، فلما لا يجوز جحد كون الباري ﷻ قائمًا بنفسه للفرار من المحذور!

إن قيل: لفساد ما زعمتموه من المماثلة لما بيناه من خصوصية ذات القديم والمحدث، فلم لا يجوز أن يكون الباري ﷻ له يدان تليقان بجلاله وكماله، كما أخبر في كتبه وعلى لسان أنبيائه ورسله، ليستا بجارحة كأيدي المخلوق لنفس هذه الخصوصية؟ فبان لك سبب تسلط الفلاسفة والجهمية على هؤلاء.

أما قول هذا المحاجج بأن صفات الرب تعالى سواء القيام بالنفس أو باقي الصفات السبع أو الثماني أو التسع...، حدها على خلاف حدها في الشاهد، وهذا مذهبه بدليل قوله: «فنقول: معنى القيام بالنفس هل هو مشترك بين اللَّه والأجسام حتى يجوز لكم هذا القياس؟ إن قلتم: نعم، فأنتم مشبهة»

قلتُ: وهذا من غرائب محاججنا العلامة النظار! وذلك أن قوله: «إن قلتم: نعم، فأنتم مشبهة» يلزم منه أن متأخري الأشاعرة كالجويني وأبي حامد والرازي والآمدي هم أئمة المشبهة، فضلًا عن أئمة المذهب الأوائل، لذلك اعلم -أخي القارئ- أن هذا القول ما سبق هذا العلامة إليه أحد من العالمين، سواء من المثبتين أو المعطلين، فمن نفى القيام بالنفس، نفاه لمعناه في الشاهد ومنع إلحاق الغائب به، ومن أثبته للغائب أثبته لما يفهم من اللفظ في الشاهد، ولا أعرف من خالف في هذا من أئمة

المذهب الأشعري -رحمة اللَّه عليهم جميعًا-، وليس هذا في القيام بالنفس فحسب، بل حتى في السمع والبصر والكلام. . . كما سيأتي من كلام الأشعري وأصحابه، وأنت تتذكر ما نقلناه لك من كلام الرازي في «المطالب» وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «والتفسير الرابع للجوهر: إنه الموجود والغني عن محل يحل فيه، وأحق الأشياء بأن يكون جوهر بهذا التفسير هو اللَّه تعالى لأنه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه».

ولا يخفاك أن الرب تعالى لما كان غنيا عن المحل، لم يمتنع عند الرازي تسميته جوهرًا، لاشتراكهما في الاستغناء عن المحل، ولو كان الاستغناء غائبًا بمعنى مغاير في الشاهد، لما جاز إطلاق الجوهر عليه عند الرازي. وهكذا يقال في القيام بالنفس حرفا بحرف، قال الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في المقدمة الثانية من «التهافت»: «قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم، تعالى اللَّه عن قولهم جوهرًا، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز، على ما أراده خصومهم، ولسنا نخوض في إبطال هذا لأن معنى القيام بالنفس، إذا صار متفقًا عليه، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث عن اللغة»[١].

ثم ذكر أن إطلاق الألفاظ من حيث جوازها ومنعها مبحث فقهي لا عقلي.

---

(١) «تهافت الفلاسفة» (٧٩-٨٠).

وإنما الشاهد من كلام أبي حامد، أن القيام بالنفس صفة مشتركة بين الشاهد والغائب، في حقيقة معنى القيام بالنفس، وإلا ضاع الكلام وصارت مباحث هؤلاء النظار طلاسم كما ظن صاحبنا النظار!.

ومما يزيدك بيانًا في هذا الباب، ما سننقله لك من كلام أبي الحسن الأشعري الذي حكاه عنه القاضي أبو بكر بن فورك فيما جمعه من «مقالات الأشعري» فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما وصفه بأنه العالم القادر الحي المريد المتكلم السميع البصير. فإن معنى جميع ذلك عنده (أي الأشعري) أن له علمًا، وقدرة، وحياة، وإرادة، وكلامًا، وسمعًا، وبصرًا، ويقول: إن ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدًا وغائبًا، ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشتقة منها في كل موصوف بها»[1].

قلتُ: قارن -رحمك اللَّه- بين قول الأشعري: «إن ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدا وغائبا»، وبين قول فودة: «معنى القيام بالنفس هل هو مشترك بين اللَّه والأجسام حتى يجوز لكم هذا القياس؟ إن قلتم: نعم، فأنتم مشبهة».

قلتُ: قد أجابه أبو الحسن الأشعري على سؤاله قائلًا: نعم!!، فيا رحماك يا رب ومع أني لا أستبعد أن يشك هذا المحاجج في نقل القاضي أبي بكر لولعه الشديد بمذهب الجهمية، فلا بأس أن أختم بكلام للأشعري من فمه لا نقلًا عن غيره فقال رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه «اللمع»: «وكذلك لوكان لم يزل حيًّا غير سميع ولا بصير لكان لم يزل موصوفًا بضد السمع من الصمم والآفات، وبضد البصر من العمى والآفات، ومحال جواز

(١) «مقالات الأشعري» (ص ٤٤).

الآفات على الباري لأنها من سمات الحدث»[١].

قلتُ: كيف علم الأشعري أن الرب تعالى إذا لم يتصف بالسمع اتصف بالصمم، وإذا لم يتصف بالبصر اتصف بضده وهو العمى، وإذا لم يتصف بالعلم اتصف بالجهل... هل الأشعري كان يرى أن معنى السمع في الشاهد مغاير لمعنى السمع في الغائب؟ لو كان كذلك لما صح إلزام الأشعري لخصومه بوصفه بالعمى والصمم والجهل. فتنبه.

وفي هذا من الرد على مذهب التفويض الذي هو شر من التعطيل ما يقع في قلب كل فاهم لبيب، ولولا خشية الإطالة لنقلت في هذا الباب من كلام الأشاعرة ما يظهر به: أن ما ذهب إليه هذا المحاجج جهل صريح يستحي صاحبه من الكلام فضلًا عن التصنيف في الرد على الأكابر، فرحم اللَّه عبدًا عرف قدر نفسه.

ولقائل منهم أن يقول: سلمنا ما ذكرته في الصفاة العقلية، التي هي إضافات كما اختاره الرازي في بعض كتبه، وأن حكم الشاهد لا يختلف فيها مع حكم الغائب، فما تصنعون معاشر أهل السنة بالصفات الخبرية؟

قلتُ: نحاججكم بنفس هذه الخصوصية التي حاججتم بها الفلاسفة، بل هذه الخصوصية ظاهرة الحجة في الشاهد مطلقا لكل من أعمل نظره، فما بالك في الشاهد والغائب، مما يوضح ذلك: ألا ترى أنك تصف القدح باليد وتصف الإنسان باليد، ولما كانت خصوصية ذات القدح مغايرة لخصوصية ذات الإنسان شاهدا صار اليد في الإنسان يَحمِل به وفي

(١) «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» (ص ٢٦).

القدح يُحمَل به!

إن قيل: هذه الخصوصية في الشاهد، فما هي الخصوصية المنبهة على ذلك بين الشاهد والغائب في صفة اليدين وغيرها من الصفات الخبرية؟

قلتُ: إن الصفات الخبرية في الشاهد جوارح وأدوات وفي حق الغائب نعوت وصفات، لخصوصية ذات القديم والمحدث، وهو قول أبي الحسن الأشعري -نضر اللَّه تعالى وجهه-. قال القاضي أبو بكر بن فورك فيما يحكيه من مذهب أبي الحسن الأشعري: «فأما ما يثبت من طريق الخبر فلا يُنكر (أي: الأشعري) أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرا، وتطلق ألفاظها سمعًا، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين، والوجه، والجنب، والعين، لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات»[1].

قلتُ: وإثبات الصفات الخبرية مما تواتر ذكره عند أصحاب المذهب الأوائل كما بيناه لك في غير موضع، ومما يزيدك يقينًا في هذا الباب، ما ذكره عبد القاهر البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قال الأستاذ أبو منصور: «وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان للَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وقال القلانسي هما صفة واحدة»[2]. وتنبه أن البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما كان قوله على قول المتأخرين من نفاة الصفات الخبرية، عبر بقوله: وزعم!!

(١) «مقالات الأشعري» (ص٤٠).

(٢) «أصول الدين» (ص ١١١).

أما إن عاند معاند وقال: الأشعري وصفه بالجنب[1]! والعين، واليدين. . مع نفي التركيب والتأليف.

قلتُ: وأين وصفه شيخ الإسلام بن تيمية رضي الله عنه بالاستواء أو اليدين أو النزول أو العينين. . . مع إثبات التركيب والتأليف؟. ثم نقول لك: صفه أنت كما في عبارة أبي الحسن الأشعري ولا تزد عليه حرفًا، فقل: الرب تعالى يتصف بصفة اليدين كما أخبر في كتابه وعلى لسان أنبيائه ورسله، وهما صفة ونعت للرب تعالى لا بأداة ولا جارحة، فلسنا نرتضي لك أن تزيد على هذا حرفًا واحدًا. فافهم. ونزيدك حرصًا: أن لا تصفه بالجنب وتغتر بكلام الأشعري رحمه الله، فإن أبا الحسن قد خالف في ذلك الإجماع الذي نقله الإمام أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي رضي الله عنه في عدم إثبات ذلك للرب تعالى وتقدس.

فقال في «نقضه على المريسي»: «وادعى المعارض أيضًا زورًا على

(١) قد رأيت أحد المدسوسين بين الأشاعرة وهو رفيق هذا المحاجج ونظيره في الجهل والضلال والله أعلم أيهما أشد فيه، شنع في أوراق له على الإمام بن القيم كذبا وزوا على طريقة الرافضة في الدجل على أئمة السنة أنه يثبت لله جنبًا! فقال: «وقد أثبت ابن القيم أيضًا جنبًا لله تعالى عما يقول!! واستنبط ذلك من قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]. «التنديد بمن عدد التوحيد» (ص١٧). كما نسب ذلك لشيخ الإسلام في مناظرة مشهورة حول ابن تيمية، ولما ألزمه الشيخ المناظر -حفظه الله- بكلام بن تيمية في «الجواب الصحيح» اسود وجهه فمنعته الفضيحة عن التراجع ولم يحدثه إيمانه أنه: «من قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال). فننتظر رأي هذا السقاف في أبي الحسن العشري!.

قوم أنهم يقولون في تفسير قول اللَّه: ﴿يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦] قال: يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو وليس على ما يتوهمونه. فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك، وأخفه على لسانك. فإن كنت صادقا في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله، وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك، وأبصر بتأويل كتاب اللَّه منك، ومن إمامك؟ إنما تفسيرها عندهم، تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات اللَّه واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء اللَّه، فسماهم الساخرين فهذا تفسير الجنب عندهم»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في نفي صفة الجنب عن الباري تعالى وتقدس: «وأما قولهم: و«جنب» فإنه لا يعرف عالم مشهور عند المسلمين، ولا طائفة مشهورة من طوائف المسلمين، أثبتوا للَّه جنبا نظير جنب الإنسان، وهذا اللفظ جاء في القرآن في قوله: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦] فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى اللَّه صفة له، بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق، كقوله: بيت اللَّه، وناقة اللَّه، وعباد اللَّه، بل وكذلك روح اللَّه، عند سلف المسلمين وأئمتهم وجمهورهم. ولكن إذا أضيف إليه ما هو صفة له وليس بصفة لغيره، مثل كلام اللَّه وعلم اللَّه، ويد اللَّه ونحو ذلك، كان صفة له. وفي القرآن ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير

---

(١) «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد» (٢/ ٨٠٧).

جنب الإنسان فإنه قال: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ﴾ والتفريط ليس في شيء من صفات اللّه ﷻ»[١].

وعلى هذا نبه تلاميذه كابن القيم وشمس الدين الحافظ الذهبي -رحمة اللّه عليهم جميعًا-، فيما حُكي عن أبي عمر الطلمنكي. واللّه أعلم.

قوله: «وإذا ادعيتم بعد هذا أنكم عرفتم هذا الأمر، وهو كون اللّه تعالى في جهة بقياس الأولى، كما يخيل لكم بعض الجهلة من مشايخكم، فيقولون لكم: عرفنا أن كل جسم فهو في جهة من الآخر، والجهة صفة كمال، وما دامت صفة كمال فيجب أن نثبتها لله!!».

قلتُ: المراد بالجهة عند أئمة الحديث والسنة الفوق وما وراء العالم، وقد بينا ذلك بالبراهين اليقينية والدلائل العقلية القطعية، وأن نفي المباينة والفوقية جحد للربوبية.

أما قوله: أن أهل الحديث أثبتوا أن اللّه في جهة بقياس الأولى، فهذا حكي لا يجيزه على نفسه إلا من كان يرى جواز الزور والكذب على المخالف، ومناظرة الخصم بالباطل كما يفتي به مشايخ الرافضة لعوامهم[٢]. فإن أئمة السنة والأشاعرة المتقدمين والعقلاء يقولون: أن كل صفة دالة على كمال وجود الموجود فالخالق أحق بها. لأن وجوده تعالى

---

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٤/ ٤١٥-٤١٦).

(٢) وهذا من عجائب هؤلاء الخلائق، سئل أبو القاسم الخوئي: «هل يجوز الكذب على المبتدع أو مروج الضلال في مقام الاحتجاج عليه إذا كان الكذب يدحض حجته ويبطل دعاويه الباطلة؟) فأجاب: «إذا توقف رد باطله عليه جاز». انظر «صراط النجاة» (١/ ٤٤٧ - ٤٤٨).

أوجب وأكمل، كما بيناه لك من كلام الأشعري في «اللمع» في إثبات صفة السمع والبصر والعلم والقدرة. . . وأن هذه الصفات لما كانت دالة في الشاهد على كمال الموصوف بها، لزم وصف الغائب بها من باب أولى، وإلا جازت عليه الآفات والعيوب من العجز والصمم والجهل، أما المباينة والفوقية فصفة لازمة للرب تعالى وإلا جاز عليه الحلول وهو ممتنع بالاتفاق.

أما قوله: «والجهة صفة كمال».

قلتُ: إن كان المراد بالجهة الفوق وما وراء العالم، فهي صفة كمال باتفاق أهل الفطرة، ونفيك للجهة بهذا الاعتبار دليلك إلى التعطيل والإشراك.

قوله: «فكيف عرفتم أن صفة الكمال التي هي للأجسام، يجب اتصاف اللَّه تعالى بها؟ وهل تجهلون أن الأعضاء والجوارح صفات كمال للإنسان والحيوان، ومع هذا فلا يجوز وصف اللَّه تعالى بالجارحة، ونسبة الجوارح للَّه تعالى تشبيه محضٌ، وغير هذا فقياس الأولى لا يستعمل إلا في الكمالات المحضة المطلقة، والجهة ليست من هذا القبيل، فهي كمالٌ بشرط كون المتصف بها جسمًا كثيفًا كسائر الأجسام التي نلاحظها».

قلتُ: ليس كل ما يسمى في عرف الناس كمالًا للمخلوق فيجب وصف الخالق به، فإن هذا في غاية القبح والجهل، لكن كل ما كان أكمل في وجود المخلوق فالخالق أحق به، لأن وجوده أتم وأوجب وأكمل كما بيناه لك من كلام الأشعري؛ ثم هذا الكلام يضعف حجتك أمام المعتزلة، فيما لو نازعوك: أن صفة السمع والبصر والكلام، صفات كمال في حق

المخلوق لا الخالق؟

إن قلتَ: صفة السمع والبصر مما أثبته العقل ويمتنع وجود الخالق بدونها.

قلتُ: مع أن الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ عجز عن إثبات صفتي السمع والبصر بالدليل العقلي وقال: لا طريق لإثباتهما إلا السمع[1]. إلا أن اتصاف الخالق بالمباينة أبين في العقل باتصافه بصفة السمع، ويلزم من نفي المباينة من التعطيل والإشراك أشد من نفي صفة السمع، بل نفي مباينة الخالق للمخلوق، سبب للقول بعدم وجوده، ونفي صفة السمع لازم للقول بنقصان وجوده لا بإعدام وجوده؛ فظهر تناقض هؤلاء المعطلة، وأن ما زعموه من التنزيه، يلزمهم فيه من التعطيل أشد مما فروا منه.

أما قوله: «وأما الجهة بالنظر لذاتها فهي صفة نقص، لأنها قيدٌ في أصل الوجود».

قلتُ: إن أراد أن الجهة محل للحال فيها فصار المحلول مقيد، فبهذا الاعتبار الجهة منفية عن اللَّه عَجَّلَ، وهي الجهة الوجودية التي يعبر عنها في كلامهم بـ«المكان» أو «الحيز»، وقد أثبتنا وجود المخلوق لا في جهة بهذا

---

(١) لما ذكر الرازي -نور اللَّه قبره- دليل الأشاعرة المشهور في إثبات صفتي السمع والبصر قال عقبه: «واعلم: أن هذا الدليل مبني على مقدمات يعسر تقريرها». إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم إنا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعًا بصيرًا، أقوى من الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر. وإذا كان الأمر كذلك فبأن نتمسك في إثبات كونه تعالى سميعًا بصيرًا بهذه الظواهر القوية، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة، كان أولى. فهذا ما نقوله في هذا الباب). «الأربعين في أصول الدين» (٢٤٠/٢٤٢).

الاعتبار، بحيث تكون هذه الجهة محل للمخلوق، فإن كان كذلك فهي إما مخلوقة وإما غير مخلوقة، فإن كانت مخلوقة لزم أن الحال والمحل في محل ثاني فأفضى الكلام إلى التسلسل الممتنع وهو محال.

قوله: «ولا نريد أن نتعمق لكم بالأنظار العقلية، لكي لا تنقطع متابعتكم لنا في هذا الكلام؛ لأننا ندرك أنكم غير غواصين في هذا المجال، ولكن إجراؤنا للكلام معكم على وفاق ما طلبه اللَّه تعالى من المؤمنين بالمجادلة بالتي هي أحسن، وعلى سبيل النصيحة لكم في الدين الذي تنتسبون إليه».

قلتُ: هذا الكلام الشعري لا يثبت حقا ولا يرد باطلا، وإن كان هناك من ينتسب لهذا الدين على تعبيرك ظلما: فأنت ومن يقتفي أثرك من المتجهمة، وقد تواتر طعن السلف فيكم منذ ظهور إمامكم الأول في هذه الملة الجهم بن صفوان.

أما تجهيله للخصم بعدم الغوص في هذا الكلام المذموم على تعبيره، فهو إعجاب وتعجرف من هذا المحاجج بنفسه، مع جهله الفاضح بالكلام والمنطق كما بيناه في هذا الكتاب لكل عاقل منصف.

أما ما يسمى بعلم الكلام فهو مذموم باتفاق السلف -رضوان اللَّه عليهم-، وقد رأيت البعض من هؤلاء لا يفرقون بين المعقولات الشرعية وعلم الكلام، ويستدلون على مدحه بمثل مناظرات الإمام الشافعي وأحمد وغيرهم من أئمة الحديث وإلزامهم للخصوم بالمعقولات، وهذا جهل منهم، فإن المعقول من قسيم الدليل الشرعي، والقسم الثاني: المنقول كما بيناه في بداية هذا الكتاب. ولولا خشية الإطالة لنقلت لك

من أقوال السلف في ذم الكلام الذي نقله الأئمة كشيخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي في «ذم الكلام وأهله» وأبي سليمان الخطابي في «الغنية عن الكلام وأهله» وأبي حامد الغزالي في «إلجام العوام» وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي في «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» ما به يظهر أن علم الكلام يذم به ولا يمدح عليه، وقد مُدح كثير من المحدثين لعدم اشتغالهم به والنظر فيه، كالإمام أبي الحسن الدارقطني[١] وأبي عمرو عثمان ابن الصلاح[٢] وغيرهما -رحمهم اللَّه-، لكن هذا المحاجج يرى الذم مدحا والمدح ذمًّا.

وقد أحسن من قال:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

أما ما زعمه من النصيحة، فهو كزعم كافة أهل الضلال من أهل الفرق والملل بنصحهم للمسلمين، وهي شبيهة بنصيحة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام، قال تعالى: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٢١].

قولهُ: «وهذا الذي يجيب بهذا الكلام، يسأل فيقال له: ما معنى استوى؟ فسوف يتهرب من الإجابة، وهم عادة لا يصرحون بأنهم يعتقدون

(١) قال الإمام الذهبي: «وصح عن الدارقطني أنه قال: ما شيء أبغض إلي من علم الكلام.
قلت: «أي الذهبي»: لم يدخل الرجل أبدًا في علم الكلام ولا الجدال، ولا خاض في ذلك، بل كان سلفيًّا». «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٤٥٧).

(٢) قال الإمام الذهبي: في ترجمة أبي عمرو عثمان ابن الصلاح: «قلت: وكان سلفيًّا حسن الاعتقاد كافًّا عن تأويل المتكلمين» «تذكرة الحفاظ» (٤/ ١٤٣١).

أن استوى جلس، لكي لا يظهر ويبين أنهم مجسمون، وهم عادة يقولون: استوى كما أخبر، فيقال له: هل تفهم معنى هذه الآية أم لا؟ إن قال: نعم، ألزمه التوضيح، وحينئذ تنحلُّ العقد ويتضح المقام، وإن قال: لا أفهمها، يقال له: أنت تتناقض؛ لأنك جعلت هذه الآية جوابًا على سؤال: ماذا فوق العرش؟ فالسؤال عن الفوقية الحسية المكانية، والأصل في الجواب أن يكون عن ذلك، فيلزمك أن الاستواء عندك حسي مكاني، وهذا دليل التشبيه والتجسيم، وجوابك بهذه الآية يدل على أنك تفهمُ معناها، فكيف تقول إنك لا تفهمها!».

قلتُ: قوله بأن السلفي يتهرب من تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ كذب مجرد لا يجرؤ على مثله إلا من خلا قلبه من خوف الله ﷻ، وهذه أقوال أئمة الدعوة السلفية ومصنفاتهم مملوءة بإثبات العلو والاستواء، شرحًا وتفسيرًا لهذه الآية ونظيراتها قديمًا وحديثًا.

أما قوله: «أنهم يفسرون العلو بمعنى جلس» فالرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: أن الرجل كعادته في الكذب والافتراء، لا يفسر قوله لغرض التلبيس على العوام، إن أراد أنَّ القول بالاستواء على ظاهره يحمل على الجلوس مطلقا، فهذا لا يقوله إلا من كان غاليًا في الجهل، أما إن أراد أن هناك من حمل معنى الاستواء على الجلوس كما نقله الحفاظ في مصنفاتهم عن بعض السلف كأبي بكر بن خزيمة وعثمان بن سعيد والقاضي أبي يعلى وكما حكاه ابن تيمية وابن القيم وغيرهم ﷺ فنقول في:

الوجه الثاني: أن لفظ الاستواء قد اشتهر على ألسن الحفاظ من أئمة الحديث والفقه والتفسير أن المراد به العلو والفوقية، ومنه قول مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في آية الاستواء: أي (علا على العرش»[١] وعلى هذا استقر رأي السلف وتناقلوه في مصنفاتهم كابرا عن كابر، وهو الذي عليه قول المعاصرين بالاتفاق، كالشيخ الألباني والشيخ بن باز والشيخ محمد بن العثيمين في شروحاتهم، وغيرهم من علماء المغرب كالشيخ تقي الدين وسائر علماء بلاد المغرب والحجاز والشام ومصر والهند. . ولما كان الغرض مناظرة هذا المحاجج بالأصول العقلية مع ما عُلم عليه من جهله بالآثار[٢] والطعن في أصحابها، مؤتما بإمامه الكوثري في النيل من أئمة الحديث والتعريض بهم، وعليه فنجيبه جوابًا مركبًا فنقول في:

الوجه الثالث: خبِّرنا أنت وأصحابك من المتجهمة في رجلين:

الأول: يقول بالاستواء بمعنى العلو والفوقية.

الثاني: يقول بالاستواء بمعنى الجلوس! ؛ أيهما الموحد والمجسم؟ فلا يخلو الجواب من أربع: إن كان الأول موحدًا، ألزمناك بقوله مع دفع قول الثاني، وهكذا إن كان قول الثاني توحيدًا. إن قيل بتصويب القولين فالإلزام واضح.

---

(١) انظر «صحيح البخاري» (٩/ ١٢٤).

(٢) كمثال على ذلك: قال فودة في تهذيبه بـ«لمع الأدلة» لأبي المعالي في باب «الإمامة»: «وإقامة الخلافة واجبة على الناس لا على الله، لأن الرسول ﷺ قال: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**». قلتُ: وهذا الحديث صُكَّ في دار الضرب بقم، ونشر بمساعدة شركة النجف، والمروج: سعيد فودة.

إن قيل وهو قوله: كلا القولين تجسيم، فلما تشنع بالجلوس!! فظهر أن هذا وأمثاله يلبسون على العوام بمثل هذه المحاججات لغرض المغالطة لا المناصحة كما أراد السمنية تغليط الجهم في المناظرة، وهي نفس حجة النمروذ مع إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

فإن النمروذ لا يحيي ولا يميت، لكن يقتل هذا ويعفو عن هذا، وأراد بهذا المغالطة، فأفحمه إبراهيم عليه السلام بقوله: إن كنت قد أتيت بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، فمن له القدرة على إتيانها من المشرق يأتي بها من المغرب. فبهت النمروذ ولم يستطع أن يقول ما قاله في الموت والإحياء، وهكذا حال أهل المغالطة والعناد.

الوجه الرابع: أنت لم تذكر حجة لا عقلية ولا نقلية على نفي الجلوس، وجعلت التشهير والتشنيع دليل على نفي الصفة!! أفمن كانت هذه حجته يرمي خصومه بعدم فهم المسالك العقلية!. أما من رد صفة الجلوس من أئمة السنة، فرد ذلك لعدم ورود النص لا للزوم النقص، ومن أثبت ذلك من أئمة السنة ممن حكي عنهم ذلك فلظنه بورود النص، كما أثبت الأشعري صفة الجنب! وهل الجلوس أعجب من الجنب؟

إن قيل: الجنب عند الأشعري نعت وصفة لا أداة وجارحة.

قلتُ: سريان هذا على الجلوس أبين وأظهر منه في الجنب، فإن الجلوس لا يوصف بالعضو والجارحة في الشاهد إلا بعد التكلف في

البيان، فكان نفي الجنب في الغائب أبلغ وأظهر.

الوجه الخامس: إن قال قائل: الجلوس مطلقًا من لوازم الجسمية في الشاهد بخلاف السمع والبصر واليدين والعين والوجه. . .

قلتُ: فاعلم أنه ليس للخصم في هذا إلا ما زعموه من المماسة والاتصال شاهدًا. وعليه فنقول: إن أغلب علماء الأشاعرة المتقدمين يصفون الرب تعالى باللمس والشم والذوق، قال أبو بكر الباقلاني رحمه الله: «وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات»(١). بل أبو المعالي رحمه الله جوز أن يوصف الباري عز وجل بهذه الإدراكات الخمسة بعبارة أوضح من عبارة أبي بكر فقال: «فإن قيل: قد قدمتم في الصفات الواجبة، أن الرب تعالى سميع بصير، وأثبتم العلم بالسمع والبصر، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات؟. قلنا: الصحيح عندنا إثباتها، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر، دال على جميع الإدراكات»(٢).

قلتُ: إن جاز وصفه بإدراك اللمس، انتفت علة النقص في الجلوس.

أما الآمدي سيف الدين أبو الحسن رحمه الله فيرى جواز إثبات ذلك عقلًا ومنعه شرعًا فقال: «وعلى هذا فحصول مثل هذه الإدراكات للّه تعالى واتصافه بها غير ممتنع عقلًا. وإن لم يجز إطلاقها عليه، لعدم ورود الشرع بها»(٣). أما في غاية المرام فأورد اعتراضًا للمعتزلة على الأشاعرة لإثبات

(١) «تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل» (ص٢٩٩).
(٢) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص١٨٦).
(٣) «أبكار الأفكار» (١/ ٥١٦).

الإرادة قياسًا للغائب على الشاهد وهو: «فإن قيل: فلو سلم ذلك وسلم بثبوت صفة الإرادة شاهدا فما اعتمدتم عليه منتقض بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهدًا» فأجاب الآمدي: «قلنا: أما النقص فمندفع إذ المحصلون لم يمنعوا من إثباتها له لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة للحدث والتجسيم»[١].

أما قول الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما النقص فمندفع». أراد به دفع الاتصال والمماسة، إذ رأيت كل من ناظر المعتزلة في هذا الباب يجمعون على أن الاتصال مندفع في الشاهد في السمع والبصر، على خلاف بينهم في إدراك اللمس، حيث وافقوا أئمة الاعتزال أن اللمس في الشاهد لا يتم إلا بمماسة! وهذا القول مندفع بدفع المغناطيس للمغناطيس وسيأتيك بيانه أكثر. فإن ظهر فساد قولهم في إلزام المماسة في اللمس شاهدًا، جاز وصف الرب تعالى باللمس، وقد بين بن تيمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن صفة اللمس في الشاهد بمنزلة البصر وأن جمهور أئمة الحديث يصفونه باللمس، بخلاف الشم والذوق، كما ذهب إليه بعض الأشاعرة، فإنها تستلزم في الشاهد انفصال أجزاء من المشوم والمذوق، والرب تبارك وتعالى يمتنع أن يحل في شيء أو أن يحل شيء في ذاته، وسيأتي بسط هذا في ردنا على «الكاشف الصغير».

ومما ينبغي ذكره في هذا الباب أني ورب السماء، رأيت لهذا المحاجج هناك من الكلام ما لم أتصور صدوره من رأس حي، فإنه ذهب

---

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص٥٤).

يناظر شيخ الإسلام على أساس أن الأشاعرة يعتقدون أن الرؤية في الشاهد لا تتم إلا باتصال وشعاع، وأن السمع كذلك في الشاهد لا يكون إلا بالاتصال!!.

وهؤلاء الجهال الذين طاروا بكاشفه لو علموا ما فيه من الجهل لدفنوه واستحوا من إظهاره. ولكن كما قيل: لكل ساقطة لاقطة.

قال المحاجج في كاشفه: «والإحساس مطلقا كما تعلم يستلزم الاتصال، حتى البصر الذي قد يتوهم البعض أنه لا اتصال فيه، فإن العين تتصل بما تبصره بتوسط الأشعة المنعكسة عن المرئي على شبكية العين»[١]. وقال جازمًا: «ونحن قد وضحنا لك أن الإحساس لا يكون إلا بمماسة»[٢]. أما لبيان الاتصال في السمع فقال: «وإذا سمعت صوتًا فإن حسك وهو طبلة الأذن تتكيف بكيفية هذا الصوت»[٣]. فيا رحماك يا رب، يناظر شيخ الإسلام في أزيد من عشرين ورقة ويرميه رضي الله عنه بالتجسيم ويشنع عليه، ويجعل حجته في ذلك دليل الفلاسفة والمعتزلة الذي أوردوه على الأشاعرة ليلزموهم بنفي صفتي السمع والبصر!. قال أبو المعالي رحمه الله: «فنبني على ذلك أصلًا في بطلان عصمة المعتزلة، وذاك أنهم قالوا: لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئي، فإذا استد الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئي، واستقرت قواعده عليها، ولاقى الطرف الأخير المرئي ولم

(١) «الكاشف الصغير» (ص٤٠).

(٢) المصدر السابق: «ص ٦٦).

(٣) انظر نفس المصدر: «ص٦٦).

ينب عنه، فيرى عند ذلك»[١]. وقال سعد الدين التفتازاني في تقرير شبهة المعتزلة في جحدهم لرؤية الرب ﷻ: «أدلة المخالف على عدم الرؤية: الثاني:

الشبهة الثانية: شبهة الشعاع والانطباع وهي أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئي، وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين، وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته»[٢].

فانظر -رحمك الله- إلى دليل المعتزلة والفلاسفة في جحدهم لما تواترت به النصوص الإلهية في رؤية الباري ﷻ، وإلى قول هذا المحاجج.

قال أبو المعالي ﵀ في رده على شبهة فودة والمعتزلة: «ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول: لئن كان الجوهر يرى لاتصال الشعاع به، فما بال لونه يرى وهو عرض، وقد رئي، ولا يجوز الاتصال بالأعراض. فإن قالوا: إنما يرى ما يتصل به الشعاع، فنقول: مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع»[٣]. وتنبه لقول أبي المعالي: «ولا يجوز الاتصال بالأعراض) لكن عند صاحبنا يجوز الاتصال بها متأسيًا بالفلاسفة والمعتزلة. أما دليل الفلاسفة والمعتزلة فظاهر.

---

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص١٦٨-١٦٩).
(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» (٤/ ١٩٨).
(٣) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص١٧١).

قلتُ: أما حجة هذا المتكلف على نفسه فالتطاول على علم الأشعري وأصحابه، ولا أخاله قد وقف على صفحة مما في أصول المعتزلة في هذا الباب.

أما ما ذكره فودة من طبلة الأذن وهذه السخافات، فقال الفخر الرازي نور اللَّه مرقده: «مسألة: اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ: فعندنا أنه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام، لنا: لأنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب، لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملا للحروف»(١). أما في «الأربعين» وبعدما نقل دعوى الفلاسفة وقولهم: «فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل إلى الصماخ». أجاب رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «قال المتكلمون: هذا الكلام باطل، لأن القوة السامعة لو كانت لا تسمع إلا ما يصل إلى الصماخ»(٢) ثم ساق الكلام.

فالاتصال بالطبلة: عند فودة والفلاسفة والنظام، أما عند الرازي وأصحابه فلا.

إن قال هذا المحاجج: هب أن ما ذكرته عن الجويني والشهرستاني والرازي والتفتازاني صحيح، ولكن هذا بخلاف ما أثبته العلم الحديث ولا يستغرب هذا منه

---

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص٢٦١).

(٢) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٣٨).

قلتُ: إن ثبت عندك الاتصال والمماسة في الشاهد فعليك بنفي صفتي السمع والبصر عن الباري تعالى، وتكون حجتك في ذلك: قول الفلاسفة والمعتزلة والمختبرات الغربية.

ولو جئت أستطرد لك أخي القارئ في ما تعب فيه الأشاعرة في الرد على نفي هذا الاتصال والشعاع من كلام الجويني وأبي حامد والشهرستاني والرازي والآمدي والتفتازاني... وأن السمع والرؤية في الشاهد لا باتصال ولا مماسة ولا شعاع.. لاحترت في شأن هذا المحاجج، أيشفق على حاله أم يتعجب من أمره! فيا لتعب وعلم الأشاعرة الذي ضيعه هذا المتمشعر ظلمًا، أويرتضي بعد هذا الأشاعرة بنسبة مثل هذا إليهم؟! وإني لأتعجب من ثناء بعض الأزاهرة وغيرهم عليه ووصف بالعلم، وأكاد أجزم أن القوم يداهنوه لما عرف عليه من تسليط لسانه على شيخ الإسلام، فلولا ذلك ما ذكروه في طلابهم فضلًا عن علمائهم فإنهم على معرفة تامة بعلمه كما يعرفون أبنائهم وأكثر، نسأل اللَّه أن يعصمنا من الهوى، فما عبد غير الباري تعالى إلا به. فيا رحماك يا رب.

إن قال القارئ الفاضل: وما هي الحكمة في بيان كل هذا الذي ذكرته مع «صفة الجلوس».

قلتُ: فاسمع فإنها فائدة عزيزة: ذهب الأشاعرة أن الرب تعالى لا يجوز عليه الاتصال لأنه من سمات الحدوث، فقالت لهم المعتزلة: يلزمكم عدم وصفه تعالى بالرؤية والسماع واللمس، لأن هذه الإدراكات لا تكون في الشاهد إلا بالاتصال، إن كان كذلك وجب إلحاق الشاهد

بالغائب، فمنع الأشاعرة هذا في الشاهد وناظروهم مناظرة طويلة في امتناع حدوث الرؤية أو السماع في الشاهد باتصال ومماسة، على خلاف بينهم في إدراك اللمس، فمنهم من وافق المعتزلة أن اللمس لا يكون في الشاهد إلا بالاتصال، فمنع بعد ذلك وصف الرب تعالى به.

فبقي محل النزاع: هل اللمس لا يكون في الشاهد إلا بمماسة واتصال؟

أما هذا فمدفوع بدفع المغناطيس للمغناطيس[1]. فإن ثبت في الشاهد لمس بلا مماسة ولا اتصال، لزم وصف الباري تعالى به لفساد علة المنع شاهدا، فإن جاز عقلا وصفه تعالى باللمس، بان لك حماقة هؤلاء الجهال الذين يشنعون بالجلوس. فنقول بعد ذلك: إن الجلوس لم يثبت لعدم ورود النص لا للزوم النقص. والباري تبارك وتعالى أعلم وأحكم.

أما إلزامه للمجيب بأن الاستواء بمعنى العلو، فإن الاستواء حسِّي مكاني، وهذا دليل على التشبيه والتجسيم.

قلتُ: منذ متى كانت هذه الدعاوى المجردة والعارية عن البيان فيها إقامة للحجة وإيضاح للمحجة، ثم ما مراده بأن الاستواء حسِّي ومكاني؟

---

(١) هذه من روائع شيخ الإسلام التي وقفت عليها، وهو إلزام في غاية الذكاء. قال ﷺ: «وقد وجدنا فعلا يؤثر وجوده في محل من محل آخر، ولا مماسة بينهما مع تساويهما في الجسمية؛ وذلك كما تراه من حجر المغناطيس، فإنه يؤثر في حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسة، تقع بين الفاعل والمفعول، والعلة في ذلك قد تكون بين الفاعل والمفعول، وتستغني بذلك عن المماسة، ومثل هذا ظاهر لا خفاء به). «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٢٦٥).

إن أراد بالحسي: أي كاستواء الأجسام اللَّازِم للتَّغَيُّر والحدوث.

قلتُ: هذا غير جائز في حقِّ اللَّه تعالى، لأن استوائه ليس كاستواء المخلوق الذي تخيلته بقياس التمثيل، فإن الرب تعالى لا يماثله شيء، وإن أراد بقوله حسي أي: حقيقي.

قلتُ: نعم، استوى استواءً حقيقيًّا بشرط نفي المماثلة بالمخلوق كما بيناه لك في حديثنا عن خصوصية ذات الرب تعالى التي لا يماثلها شيء من الذوات، وهذا ثابت عقلا ونقلا. أما قوله: مكاني، فهو باطل، وقد بينا أن المخلوق موجود لا في مكان حسي، فكيف يكون الخالق موجود في مكان حسي، ووجود الخالق أكمل من وجود المخلوق بالاتفاق!

قوله: «وأمَّا الذي يقول: إن الآية دليل على الجهة والمكان، كما يقول غالبهم، فيطالبون أولًا بالدليل على أن الاستواء في اللغة يفيد المكان والجهة والجلوس، كما يزعمون، ولن يجدوا دليلًا على هذا، وقد بينا هذا في محل آخر».

قلتُ: أين قال أهل السنة أن استواء اللَّه على العرش يفيد أنه في مكان؟ وأن آية الاستواء دليل على المكان؟ بل أين قال أهل الحديث أن الاستواء يفيد المكان والجهة حتى تطالبهم بإحضار الدليل، ومن أعمى اللَّه بصره وبصيرته فلن تجد له سبيلًا. فهو لا يفرق بين الاستواء وبين الفوق، وقد بينا لك من كلام شيخ الإسلام أثناء نقلنا لكلام الأشعري في الإبانة، أن السلف والأئمة رضي الله عنهم على أن الفوقية من الصفات العقلية، بخلاف أصحاب الأشعري فجمهورهم أنها لا تعلم إلا بالسمع، أما الاستواء فصفة خبرية بالاتفاق.

قوله: «ثم يقال لهم: بما أن اللَّه فوق العرش، فيلزم منه أن العرش تحته، فإن قالوا: لا، تناقضوا، وإلا ظهر سقوطهم وابتداعهم وتناقضهم؛ لأن أحدًا من السلف لم يقل: إننا تحت اللَّه واللَّه فوقنا!! ويقال لهم: ويلزم على هذا أن اللَّه محدود من جهة التحت على زعمكم، وهذا يلزمهم بحيث لا يستطيعون الانفكاك منه».

قلتُ: قد بينا أن المخلوق لا في جهة تحت مخلوقة، وإلا لزم التسلسل الممتنع، فإن كان كذلك فإن اللَّه علا على عرشه بلا مكان ولا جهة هي محل له، والمباينة والفوقية كما أوضحناها لك من كلام الرازي إضافة ذاتية، وجحدها جحد للربوبية.

أما استواؤه تعالى فكان بعد خلقه للسماوات والأرض، كما نص عليه بكلام منه ﷻ. قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فسلمنا وأذعنا لإخبار الباري سبحانه وتقدس، كما بلغ عنه ذلك رسله وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وآمنوا بذلك وصدقوا به، ولم نكذب خبر الباري ﷻ كما كذب به إمامكم وإمام المعطلة فرعون الملعون، لما ناظره موسى عليه السلام فقال ساخرًا من قوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧].

أما قوله: «ويلزم أن اللَّه محدود من جهة تحت».

قلتُ: لم يذكر المعاند لكلام رب العالمين ولأخبار الأنبياء والمرسلين، وأن استواء الباري ﷻ على العرش ممتنع حجة: لا سمعية ولا عقلية؛ وأنه لو كان كذلك جاز كونه محدود من جهة تحت، وأحال القارئ إلى هذه العبارة المجردة عن أي حجة وبرهان، وهي فاسدة، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: نحاججه نحن فنقول: لما لا يجوز أن الباري ﷻ استوى على العرش وهو على ما كان عليه قبل خلقه للعرش؟

إن قال: ليس هذا في مقدور الرب ﷻ.

قلتُ: هذا تعجيز له، وهو ردة وكفر صُراح.

إن قال: يمتنع ذلك عنه وهو في مقدوره.

قلتُ: دعوى الامتناع، إما لنقص أو عيب يلحق ذات الباري ﷻ وهو عال على عرشه إما عقلا أو سمعا.

أما السمع: فإن الآيات والأحاديث الدالة بمنطوقها على علو الباري ﷻ وفوقيته أكثر من أن تذكر، منها قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر:١٠]، وقوله ﷻ: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران:٥٥]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك:١٦]، وقوله ﷻ: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:١٥٨]، وقوله ﷻ: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج:٤]، وقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة:٥]، وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤]، وقوله

سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۩﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦- ٣٧]، وقوله ﷻ: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

ومن السمع: قوله ﷺ: «**إن اللَّه حيي كريم، يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرًا خائبتين**»[1]. وقوله ﷺ: «**أن الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء**»[2]، وقوله ﷺ للجارية: «**أين اللَّه؟** قالت: في السماء»[3]. وغيرها من الآيات والأحاديث الدالة بمنطوقها وصريح عبارتها على استواء الباري ﷻ على عرشه وعلوه على خلقه.

أما عقلًا: فجحد كون الباري ﷻ فوق عرشه يلزم منه: أن اللَّه حل في عرشه أو أن العرش حل في ذاته، فبأيهما أجبت خرجت عن ملة الإسلام، فلزمك يقينا قول أهل الحديث والقرآن، أن الباري المتعال، بائن من خلقه فوق عرشه -جل في علاه-.

الوجه الثاني: إن قال المحاجج: لما لا يجوز أن اللَّه موجود لا داخل العرش ولا خارج العرش؟

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» حديث رقم(٣٥٥٧).
(٢) رواه الإمام مسلم في «صحيحه» حديث رقم (١٠١٥).
(٣) المصدر السابق برقم: «٥٣٧».

قلتُ: مع أن هذا قول نفاة الصانع لكن: إن جاز قولك لا داخل العرش ولا خارج العرش، فلما لا يجوز القول بأن اللَّه فوق العرش لا محدود من جهة تحت؟! وقول القائل لا داخل العرش ولا خارج العرش، أبين وأظهر في الامتناع من قول القائل: فوق العرش وغير محدود من جهة تحت، والقول الثاني أبين في الجواز والعقول الصريحة من القول الأول الذي تجحده الفطر، وتفر منه النفوس، وتكذبه العقول؛ فلما لا تفر من القول الذي هو أبين في الامتناع إلى القول الذي هو أقرب إلى الجواز؟!

إن قال: القول بامتناع كون ذاته لا في العرش ولا العرش في ذاته، حكم الوهم والخيال لا حكم العقل.

قلتُ: بينا بالمعقول الصريح وإجماع المسلمين الذي حكاه حتى أئمة الأشاعرة أن كل موجود فهو: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره، فامتنع على هذا البيان كون القائم بنفسه لا محايث للعرش ولا مباين له، وإلا جاز القول بوجود موجود لا هو قبل ولا بعد! وهذه سفسطة عظيمة، ولو أجبناك أن القول بامتناع كون الباري ﷻ فوق عرشه لا محدود من جهة تحت حكم الوهم والخيال لا حكم العقل، لكان كافيا في الرد على من يجحد اليقينيات ويفر منها إلى الممتنعات ويصدق بالمكذوبات، والحمد للَّه الذي عافانا من هذا الداء.

الوجه الثالث: لو قال لك المعترض من الحلولية: إن اللَّه قبل خلقه للعالم، لا يخلو: إما كونه محدود أو غير محدود؟ فما تجيب به لزمك المحذور، إن قلت غير محدود، لزم القول بعدم تناهي ذات الباري ﷻ، وهو يُفضي إلى القول بالحلول وأن الوجود واحد، وهي أعظم شبه

الحلولية نفاة الفوقية

إن قلتَ: محدود، لزمك أعظم مما فررت منه، وهو حدُّه من جميع الجهات لا جهة تحت فحسب، فلزمك أشنع مما فرت منه، إن قلتَ: لا يوصف لا بهذا ولا ذاك، قال لك المعترض: هذا سلب محض، يلزم منه أنه لا يوصف لا بالوجود ولا بضده، فلزمك جحد الرب -جل في علاه-، لذلك: فإن نفاة الفوقية لا يعدو قولهم إما: إلى تعطيل الخالق وكونه لا داخل العالم ولا خارج العالم، أو إلى الإشراك والقول بالحلول والاتحاد وكونه عين العالم، وكلا القولين كفر بالله رب العالمين؛ لذلك كان الاعتقاد باستواء الرب ﷻ على عرشه من أعظم صفاته الدالة على كمال وجوده وعظيم ربوبيته، فقال تحقيقا لهذا المعنى الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله، بعدما سرد صفات الباري ﷻ الثابتة في نصوص الوحيين: «كل ذلك يدل أنه ليس في خلقه ولا خلقه فيه، وأنه سبحانه مستوٍ على عرشه جل وتعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا . . . » إلى أن قال رحمه الله: «فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل»[1] فرحمه الله من إمام.

الوجه الرابع: أنت تقول برؤية الباري ﷻ، فهل يرى كله أو بعضه؟

إن قلتَ: كله، حددته، وإن قلتَ: بعضه، جزأته، إن قلتَ: لا كله ولا بعضه

قلتُ: إن جاز ذلك عقلا فلما لا يجوز أن الباري تعالى فوق عرشه وليس محدود من جهة تحت؟

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٥١).

الوجه الخامس: لما قلتَ أن استواء اللَّه على العرش لازم لكونه محدود، مع العلم أنه لا يمكن تعقُّل الصفة إلا بتعقل الموصوف؛ فقول القائل: أن المخلوق إذا علا الكرسي فهو محدود من جهة تحت، أو من جهة فوق بالنسبة لسطحه، هذا في ما يجوز تعقله في الصفة والموصوف بالنسبة لعالم المشاهدة؛ فلما جاز لك قياس استواء الباري ﷻ على قياس المخلوق، ولا يجوز لغيرك من المجسمة قياس وجوده بوجود المخلوق، وقياس علمه وسمعه وبصره، على قياس علم وسمع وبصر المخلوقات؟!! إن قلتَ: هذا كله لا يجوز، بطل قولك: أنه محدود من جهة تحت، إن قلتَ: يجوز القياس في الاستواء ويمنع في ما عداه.

قلتُ: مع أن هذا الكلام لا يليق بمحاجج في الإلهيات مثلك!! إلا أنه يلزم منه أنك مجسم، وإن كان قول إخوانك ممن جاز قياس باقي الصفات أشنع.

الوجه السادس: هب أن الباري ﷻ محدود من جهة العرش، فما الصارف لذلك عقلًا وأنت لم تذكر حجة على امتناع ذلك؟ وهذا أبو المعالي رحمه الله وكذلك الرازي الذي أهديت له «المكشوف»، زعم أن النقص على الباري ﷻ يستحيل القول بعدم جوازه عليه من جهة العقل، إلا بدليل الإجماع.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «لاسيما وعندك أن النقص على اللَّه تعالى لم يعلم امتناعه بالعقل، وإنما علمته بالإجماع»[1].

---

(١) انظر «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٧٥٨). قلتُ: وهو قول أبي المعالي: قال في «الإرشاد»: (من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة=

إن كان كذلك، فقد أجمع أهل الملل: من اليهود والنصارى والمسلمين، بل ومن المجوس والمشركين، أن اللَّه فوق العالم.

وهذا حصين سأله النبي ﷺ أيام شركه فقال له: «**كم إلهًا تعبد؟** قال: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء. قال: **من لرغبتك ورهبتك؟** قال: الذي في السماء. قال: **فاترك الستة واعبد الذي في السماء، وأنا أعلمك دعوتين**، فأسلم وعلمه النبي ﷺ: **اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي**»[(١)].

وأنشد أمية بن أبي الصلت الثقفي وقد أدرك الإسلام ومات على الشرك فقال:

= للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن باللَّه تعالى، على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص». ثم اعترض على نفسه قائلا: كون الطريق الذي به علم أن الرب تعالى سميع بصير هو نفسه الذي به علم أنه تعالى ليس محلًّا للنقائص، ومآل ذلك كله إلى السمع وهو ظني، فيلزم الإثبات بما يجب إثباته، أجاب عنه فقال: «قلنا: هذا السؤال عظيم الوقع، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه)!. «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». (ص٧٤-٧٥).
قلتُ: فلم يثبت: شيئًا؛ وذلك أن الانفصال عن الاعتراض الذي ذكره، يلزم منه: إما رد صفتي السمع والبصر لظنية الدليل الذي تعلق به، أو القول بقطعيته، فاختيار الأول: فيه موافقة أهل الاعتزال، والثاني: فيه الصف إلى جانب أئمة الحديث ﷺ، واعلم أن كل من زعم أن الرب تعالى لم يقم الحجة ولا أوضح المحجة بالنصوص الإلهية والأحاديث النبوية لأنها ظنية. فهذا إثباته للصفات أمام المعتزلة والفلاسفة والجهمية.

(١) رواه الإمام الترمذي في «سننه» حديث رقم (٣٤٨٣). قال العلامة الألباني: ضعيف. انظر: «ضعيف سنن الترمذي» (١/ ٢٤٥).

مجدوا اللَّه فهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق الناس وسوى فوق السماء سريرا
شرجعًا ما يناله بصر العين يرى دونه الملائكة صورا

فقال: «آمن شعره وكفر قلبه»(١).

قلتُ: فإن كان لا سبيل لامتناع النقص إلا الإجماع، فسد يقينًا قولك: محدود من جهة تحت.

الوجه السابع: يقال للمعترض، ما وراء العالم؟

إن قال: عالم آخر، لزم تسلسل العوالم وهو فاسد.

إن قال: لا شيء؟ لزم أن العالم غير محدود، فإن كان كذلك فكيف يجعل للَّه حدًّا وهو غير محدود؟ فلزم قطعًا أن العالم محدود، فإن كان كذلك جاز أن يُرى سطح العالم، ولزم للعالم خارج، وليس خارج العالم إلا خالقه تعالى.

الوجه الثامن: أن لفظ الحد فيه إجمال وإبهام(٢)، كغيره من الألفاظ التي يطلقها هؤلاء النفاة لغرض التلبيس على العباد، كما قال الإمام

---

(١) ذكره الذهبي في «العلو» (ص٥٠). وقال: إسناده منقطع.

(٢) **قال الإمام ابن أبي العز الحنفي** رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره، واللَّه تعالى غير حال في خلقه، ولا قائم بهم، بل هو الحي القيوم القائم بنفسه، والمقيم بنفسه، المقيم لما سواه. فالحد بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازع في نفس الأمر أصلًا، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب، ونفي حقيقته. وأما الحد بمعنى العلم والقول، وهو أنه يحده العباد، فهذا منتف بلا منازعة بين أهل السنة» «شرح الطحاوية» (ص٢٦٣).

أحمد رضي الله عنه: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ بالله من فتن المضلين»(١).

لذلك كان السلف رضي الله عنهم لا يثبتون ولا ينفون هذه الألفاظ إلا بعد النظر في معانيها، فما كان معناه موافقا لأصول العقيدة أثبتوه، وما كان مخالفًا نفوه، لذلك اختلفت عبارات السلف في لفظ «الحد» بين من أثبته ومن نفاه، فمن أثبته، أثبت المعنى الحق وهو: أن الباري عز وجل فوق عرشه بائن من خلقه، ومن نفاه نفى المعنى المحذور من اللفظ.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه: «وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم، وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة، وأقروا بفطرة اللَّه التي فطر عباده، فلم يغيروا وجعلوا كتب اللَّه التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام، وأما الكلام المجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة، ففصلوا مجمله، ولم يوافقوهم على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق، ولا وافقوهم أيضًا على نفي المعاني التي دل عليها القرآن والعقل، وإن شنع النفاة على من يثبت ذلك أو زعموا أن ذلك يقدح في أدلتهم وأصولهم»(٢).

قلتُ: فكان ممن أثبت الحد من أكابر السلف، الإمام ابن المبارك المروزي -نضر اللَّه وجهه-، وذلك أنه قيل لعبد اللَّه ابن المبارك رضي الله عنه كيف نعرف اللَّه عز وجل؟ فقال: «على العرش بحد». ولما ذكروا ذلك للإمام

(١) انظر: مقدمة «الرد على الزنادقة والجهمية» للإمام أحمد.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٧٥١).

أحمد رضي الله عنه قال: «هكذا على العرش استوى بحد»[١]. وذكر شيخ الإسلام رضي الله عنه نقلا عن القاضي أبي يعلى، قال: بعد ما أسند كلاما إلى الإمام أحمد: أن رجلا سأله فقال: للَّه تبارك وتعالى حد؟ قال: «نعم: لا يعلمه إلا هو، قال اللَّه -تبارك وتعالى-: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥]. يقول: محدقين»[٢].

وممن نفى لفظ الحد كما قال شيخ الإسلام من أكابر أهل الإثبات أبو نصر السجزي، وابن حبان أبي حاتم البستي، وغير هؤلاء كأبي سليمان الخطابي رحمهم اللَّه جميعًا.

فكان من أثبت الحد، أثبته لبيان ما عليه الجهمية من النفي وجحد علو الباري تعالى على عرشه، ومن نفاه، نفاه على أن يكون إطلاق لفظ الحد فيه إثبات زيادة على ما في نصوص الوحيين.

لذلك: قال شيخ الإسلام لما اعترض أبو سليمان الخطابي على المثبتين له، بنفي المعنى الثابت شرعا مع تغييره لكلام ابن المبارك رضي الله عنه، وزعم أنه قال نعرف اللَّه بجد لا «بحد»، ولا يخفى أن هذا لا يليق بإمام مثل ابن المبارك أن يجيب السائل فيقول: «على العرش بجد»، فقال شيخ الإسلام: «أحدها أن هذا الكلام الذي ذكرناه إنما يتوجه لو قالوا إن له صفة هي الحد كما توهمه هذا الراد عليهم، وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل فإن هذا الكلام لا حقيقة له) إلى أن قال رحمه اللَّه: «فبين ابن المبارك أن الرب تبارك وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد لأن

---

(١) انظر: المصدر السابق بتصرف: «ص٢/ ٦١٤».

(٢) نفس المصدر: «ص٣/ ٧٣٣».

الجهمية كانوا يقولون ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم، لأن ذلك مستلزم للحد؛ فلما سألوا - أمير المؤمنين في كل شيء - عبد اللَّه بن المبارك: بماذا نعرفه؟ قال بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات فقالوا له: بحد؟ قال بحد. وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق»[١].

فظهر أن مراد السلف رضي الله عنهم في قولهم أن الباري عز وجل على العرش بحد، أي: هو على عرشه بذاته بائن من خلقه، ومراد الجهمية بنفي الحد، هو لنفي المبايبة والفوقية.

واعلم أخي القارئ: أن هذ الفصل من أشرف فصول هذا الكتاب، وقد ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، فمن وقف عليه وفهمه، زال عليه الإشكال وامتلأ قلبه بالإيمان والاطمئنان، وأن من أثبت من أهل الإثبات «الجهة»، فإنما أراد إثبات المعنى الذي نزلت به الكتب وجاءت بالإخبار عنه الأنبياء والرسل -صلوات اللَّه عليهم جميعًا-، وقولهم إن اللَّه في جهة فوق: أي إن الباري تعالى وتقدس فوق عرشه بائن من خلقه، وليس مرادهم أن اللَّه في جهة من جهات الحيوان، أو أنه تعالى في جوف العالم، فيثبتون المعنى الذي أخبرت به الرسل، ويردون المعنى الذي زعمته الجهمية والفلاسفة، فكان هذا مذهبهم رضي الله عنهم في هذه الألفاظ

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٤٤٢).

المشكلة الحاملة لمعاني حقة وباطلة، فيثبتون الحق ويردون الباطل والحمد للَّه رب العالمين.

الوجه التاسع: قوله: لأن أحدا من السلف لم يقل ذلك.

قلتُ: إن عنيت بالسلف: العشرة المبشرين، وأمهات المؤمنين، وأهل بيعة الرضوان، ومسلمة الفتح، والسابقين الأولين، ومن تبعهم من كبار التابعين وصغار التابعين، والأئمة المهديين، من أئمة العلم والدين والمقال، ومشايخ العبادة والزهد والحال، وأئمة المذاهب كمالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وابن جرير واللّيث بن سعد.. والمحدثين من مصنفي دواوين الحديث كأصحاب «الصحاح» و«السنن» و«المسانيد» و«المصنفات» و«المعاجم» -رضي اللَّه عنهم أجمعين-، فلم يقل أحد من هؤلاء أن اللَّه لا داخل العالم ولا خارج العالم، وما قال أحد منهم أن الأجسام متماثلة، ولا قال أحد من هؤلاء أن صفة العلو دليل على المكان والحيز والتجسيم، ولا حرَّف أحد من هؤلاء آيات الصفات لأن ظاهرها التشبيه والتمثيل.

وهذا كلام السلف رضي الله عنهم في ذكر علو اللَّه عز وجل على خلقه، واستوائه على عرشه، سارت به الركبان، وسمع به الناس في البلدان والأمصار، وحملوه في العقول والألباب، ودونوه في الكتب والأسفار، فإن خفي عليك وعلى الفلاسفة والجهمية المارقين الفجار، فهو غير خاف على المؤمنين والأبرار.

وهذه بعض أقول الصحابة والتابعين والمحدثين الأخيار:

قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «وايم اللَّه إني لأخشى لو كنت أحب

قتله لقتلت) -تعني عثمان رضي الله عنه (ولكن علم اللَّه من فوق عرشه إني لم أحب قتله»[١]. .

وهذه أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها: «عن أنس رضي الله عنه أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ فتقول: زوجكن أهاليكن وزوجني اللَّه تعالى من فوق سبع سماوات»[٢].

وهذا ابن عباس رضي الله عنهما حبر هذه الأمة وصاحب الدعوة المباركة حيث روي أنه دخل على عائشة عليها السلام وهي تموت فقال لها: «كنت أحب نساء رسول اللَّه ﷺ ولم يكن يحب إلا طيبًا وأنزل براءتك من فوق سبع سماوات»[٣].

وهذا الصحابي الجليل عبد اللَّه بن عمر رضي الله عنهما وكان يقتفي أثر النبي عليه السلام ويتتبعه خطوة خطوة، عن زيد بن أسلم قال: «مر ابن عمر براع فقال هل من جزرة فقال: ليس ها هنا ربها فقال ابن عمر: تقول له أكلها الذئب، قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: فأين اللَّه؟ فقال ابن عمر: أنا واللَّه أحق أن أقول أين اللَّه. فاشترى الراعي والغنم فأعتقه وأعطاه الغنم»[٤].

وهذا ابن مسعود رضي الله عنه أحد العبادلة الأربعة وكبار علماء الصحابة قال: «العرش فوق الماء واللَّه فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم»[٥].

---

(١) ذكره عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (ص٥٧).
(٢) «صحيح البخاري» حديث رقم (٧٤٢٠).
(٣) ذكره الدارمي عثمان بن سعيد في «الرد على الجهمية» (ص٥٧).
(٤) ذكره الذهبي في «العلو» (ص ١٢٧). قال العلامة الألباني وهذا إسناد جيد.
(٥) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٤٠١).

وهذا التابعي الجليل أيوب السختياني يقول: «إنما مدار القوم على أن يقولوا ليس في السماء شيء»(١).

وهذا عالم خراسان مقاتل بن حيان روى عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال: «هو على عرشه وعلمه معهم»(٢). قال أبو عمر بن عبد البر قبله: «وأما احتجاجهم بقوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]. فلا حجة لهم في ظاهر هذه الآية لأن علماء الصحابة والتابعين الذين حملت عنهم التأويل في القرآن قالوا في تأويل هذه الآية هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله».

وهذا إمام دار الهجرة مالك بن أنس، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اللَّه في السماء وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء»(٣).

وهذا إمام أهل الرأي أبو حنيفة النعمان بن ثابت رَحِمَهُ ٱللَّهُ سأله أبو مطيع البلخي صاحب الفقه الأكبر: «سألت أبا حنيفة عمن يقول: لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض، فقال: قد كفر، لأن اللَّه تعالى يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ

---

(١) أخرجه الذهبي في «العلو» (ص١٢٩). وقال: هذا إسناد كالشمس وضوحًا وكالأسطوانة ثبوتًا عن سيد أهل البصرة وعالمهم.

(٢) انظر: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٧/ ١٣٧-١٣٨).

(٣) أخرجه أبو داوود في «مسائله». (ص ٢٦٣).

عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥] وعرشه فوق سماواته. فقلت: إنه يقول: أقول على العرش استوى، ولكن قال لا يدري العرش في السماء أو في الأرض. قال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر»[١].

وهذا الصديق الثاني وجبل السنة الإمام أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقلنا لما أنكرتم أن يكون اللَّه على عرشه، وقد قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]»[٢].

وهذا أبو عمرو الأوزاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقيه الشام وعالمها قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن اللَّه عَزَّوَجَلَّ على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»[٣].

وهذا زينة المحدثين سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال معدان: سألت سفيان الثوري عن قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، قال: علمه»[٤].

وهذا الإمام عبد اللَّه بن المبارك المروزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي اتفق الناس على جلالته وإمامته، قال علي بن حسن بن شقيق: «قلت لعبداللَّه بن: كيف نعرف ربنا عَزَّوَجَلَّ؟ قال: بأنه فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه»[٥].

وهذا إمام المحدثين محمد بن إسماعيل البخاري صاحب

---

(١) انظر: «العلو» للذهبي(ص ١٣٦).

(٢) «الرد على الجهمية» للإمام أحمد (ص١٥٠).

(٣) انظر: «الأسماء والصفات» لأبي بكر البيهقي (ص ٤٠٨).

(٤) أخرجه البخاري في«خلق أفعال العباد» (ص ٨).

(٥) ذكره الدارمي في «الرد على الجهمية» (ص٣٩-٤٠).

«الصحيح»: قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في آخر «الجامع الصحيح» في كتاب الرد على الجهمية: «باب: قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود:٧] قال أبو العالية: استوى إلى السماء ارتفع. وقال مجاهد في «استوى»: علا على العرش»(١).

وهذا حافظ السنة الإمام أبو زرعة الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان في ذلك فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقا ويمنا فكان من مذهبهم: أن اللَّه عَزَّ وَجَلَّ على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله «بلا كيف، أحاط بكل شيء علمًا، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١](٢).

وهذا الإمام أبو عيسى الترمذي صاحب «الجامع» المبارك قال: «وهو على العرش كما وصف نفسه في كتابه»(٣).

وهذا صاحب «المصنف» الإمام الحافظ ابن أبي شيبة قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «العرش»: «فهو فوق السماوات وفوق العرش بذاته متخلصًا من خلقه بائنًا منهم علمه في خلقه لا يخرجون من علمه»(٤).

---

(١) انظر: «الجامع الصحيح» (٩/ ١٥١).

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (١/ ١٧٦-١٧٩، برقم ٣٢١).

(٣) «جامع الترمذي» حديث رقم. ٣٢٨٩ (٤/ ٤٠٣).

(٤) كتاب «العرش» ص (٢٩١-٢٩٢).

ومن المفسرين الإمام الحافظ شيخ وإمام المفسرين محمد بن جرير الطبري: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

قال: «وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم ويعلم أعمالكم ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سماواته السبع»(١).

وهذا إمام الأئمة ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «من لم يقر بأن اللَّه تعالى على عرشه قد استوى فوق سماواته فهو كافر بربه، يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه وألقي على بعض المزابل، حيث لا يتأذى المسلمون والمعاهدون بنتن ريحة جيفته، وكان ماله فيئًا لا يرثه أحد من المسلمين، إذ المسلم لا يرث الكافر كما قال»»(٢).

وهذا إمام الأشاعرة، الإمام أبو الحسن الأشعري -رحمه اللَّه رحمة واسعة- قال في كتابه «الإبانة»: «فإن قال قائل ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول إن اللَّه مستو على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]. وقال حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ [غافر: ٣٦- ٣٧]، كذّب موسى في قوله إن اللَّه فوق السموات، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]. فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات وكل ما

---

(١) «تفسير الطبري» ٢٢/ ٣٨٧)

(٢) «معرفة علوم الحديث للحاكم» ص (٢٨٥).

علا فهو سماء وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني جميع السموات وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ألا ترى أنه ذكر السموات فقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: ١٦] ولم يرد أنه يملأهن جميعًا».

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء، لأن اللَّه مستو على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن اللَّه على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى استوى: استولى وملك وقهر وأنه تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون على عرشه؛ كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة فلو كان كما قالوا، كان لا فرق بين العرش وبين الأرض السابعة، لأنه قادر على كل شيء، والأرض شيء فاللَّه قادر عليها وعلى الحشوش، وكذا لو كان مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء لجاز أن يقال هو مستوٍ على الأشياء كلها، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول إن اللَّه مستوٍ على الأخلية والحشوش، فبطل أن يكون الاستواء الاستيلاء»[1]. وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنه على العرش كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. ولا نتقدم بين يدي اللَّه بالقول بل نقول استوى بلا كيف»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأجمعوا على أنه عَزَّ وَجَلَّ يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم لغضبه شيء،

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص١٠٩).
(٢) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (١/ ١٦٨).

وأنه تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه، وقد دل على ذلك بقوله ﷻ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]، وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]. وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. وليس استواؤه على العرش استيلاء، كما قال أهل القدر، لأنه ﷻ لم يزل مستوليًا على كل شيء، وأنه يعلم السر وأخفى من السر، ولا يغيب عنه شيء في السموات والأرض حتى كأنه حاضر مع كل شيء، وقد دل اللَّه ﷻ على ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: ٤]، وفسر ذلك أهل العلم بالتأويل أن علمه محيط بهم حيث كانوا وأن له ﷻ كرسيًا دون العرش، وقد دل اللَّه سبحانه على ذلك بقوله: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ أن اللَّه تعالى يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه»[١].

وهذا أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني إمام الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري قال في «التمهيد»: «فإن قالوا فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل معاذ اللَّه، بل هو مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]. »[٢]

قلتُ: فهذه أقوال بعض السلف ﷺ، من الصحابة وأمهات المؤمنين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، في إثبات علو الباري ﷻ واستوائه على عرشه، ليس كما حاول هذا المحاجج أن يزور مقالتهم

---

(١) «رسالة إلى أهل الثغر». انظر: الإجماع التاسع.

(٢) «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» (ص٢٦٠).

وينسب لهم مقالة إبليس أن الباري تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم، حاشاهم رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين.

فإن السلف رضي الله عنهم عند هذا المحاجج وسلفه من باقي المعطلة، متهمون بالجهل والتجسيم، والكذب والتخييل، وأن قول المتكلمين أحكم وكلام الصحابة والتابعين أسلم، لذلك خلت مصنفات المعطلة بذكر أقوال السلف في ذات الباري تعالى وصفاته، كمصنفات المتفلسفة والجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة، فإن ذكروهم ذكروهم باسم الحشوية، كما يذكرهم الرافضة بالعامة مع إطنابهم في ذكر أسماء الفلاسفة والدجالين والمنجمين، وتقديم أقوالهم على أقوال السلف والصالحين.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه **في «بيان تلبيس الجهمية»** لما عارضَ الرازي كلام السلف بكلام المنجمين والملحدين، وقدَّمه على كلام السلف والصالحين فقال رضي الله عنه: «يقرر ذلك أنه احتج في مقدمة هذا العلم الشريف بكلام أرسطو معلم المشائين من الدهرية، ولم يكن عنده من آثار الأنبياء والمرسلين ما يقدمه على كلام الدهرية، واحتج أيضًا بما نقله عن أبي معشر البلخي والمنجم، وهو من أتباع الصابئين بل كان تارة من المشركين عباد الشمس والقمر، وعبد القمر مدة»(١).

أما إن عنيت بالسلف: أرسطو، وابن سينا، والجعد ابن درهم، والجهم بن صفوان، وبشر بن غياث المريسي، وغيرهم من المعطلة والجاحدين، كالجهمية والمعتزلة، فهم سلفُك وسلف أمثالك من

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ١٢٣).

المعطلة المعاندين.

قوله: «فيقال لهم: العرش مكان، واللَّه -كما تقول أنت- بذاته على العرش، فيلزمك أن العرش مكان للَّه تعالى، فكيف تقول: اللَّه فوق العرش بلا مكان؟!! ففي قولك هذا إثبات للمكان ونفي له. وهؤلاء يقولون: اللَّه تعالى على العرش، ومع هذا ليس في مكان، فيقال لهم: العرش مكانٌ، فيصبحُ اللَّه على مكان!! ويقولون: فوق العرش بلا مكان، فيقال لهم: الشيء الموجود فوق مكان لا بدَّ أن يكون له مكان؛ لأن الفوقية أصلًا مكانٌ».

قلتُ: مقام الاحتجاج بالمعقولات لا يحتمل الكلام في مجرد الإطلاقات اللَّفظية كما هو مقرر في موضعه، وإنما النزاع يكون في المعاني العقلية، والعرش من مخلوقاته اللَّه ﷻ، والمكان على فرضه شيء موجود في الخارج فهو مخلوق، فإن تقرر هذا فقوله: العرش هو المكان، بمثابة قوله: الثلج هي النّار، وأن السماء هي الأرض، وهذا غاية في الجهل وعدم إدراك المعاني، فظهر فساد قوله: «فيقال لهم: الشيء الموجود فوق مكان لا بدَّ أن يكون له مكان؛ لأن الفوقية أصلًا مكانٌ».

لأن هذا الهذيان أبطلناه في زعمه أن العرش مكان، بل العرش من أعظم مخلوقات اللَّه ﷻ، باعتبار أن العرش والمكان مخلوقين.

أما قوله: «لأن الفوقيَّة أصلا مكان». فالجواب عليه من وجهين:

الوجه الأول: بدأ الكلام بقوله: «فيقال لهم: العرش مكان) ثم ختمه قائلا: «لأن الفوقيَّة أصلا مكان». فصار المكان هو العرش والفوق!!

أيحاجج بمثل هذا الهذيان رجل يحسن تصور ما يقول، ثم ما هي علة كون العرش مكان؟ فأي علة ذكرها منتفية في الفوق، وأي علة ذكرها في الفوق منتفية في العرش. إلا إن كانت «المكانية» هي علة الوجود، بحيث لا يشترك العرش والفوق إلا في الوجود، وعليه تصير جميع الموجودات مكان!! فهذا مبلغ علم محاججنا.

الوجه الثاني: أن الفوق إن كان وجوديا فهو والعرش من مخلوقات اللَّه ﷻ، فليس هذا المخلوق في ذات اللَّه منه شيء، ولا شيء من ذات اللَّه فيه، وأما مراد أهل الحديث والسنة بالفوق: فهو ما وراء العالم، وليس وراء العالم إلا خالقه تعالى. وقد نبهناك من كلام الرازي في «المطالب» أن الفوق إضافة، والإضافات ليس لها وجود في الأعيان وإلا لزم القول بقدمها، ونزيدك بيانا من خارج «المطالب» فقد قال رحمه الله في «شرحه على عيون الحكمة» للحسين بن عبد اللَّه ابن سينا: «السؤال الحادي عشر: الإضافات لا وجود لها في الأعيان. ويدل عليه وجوه: الأول: لو كانت الإضافات موجودة في الأعيان، لزم أن تكون ذات اللَّه تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل إلى الأبد»[1].

قلتُ: بمثل هذا استطال الدهرية على هؤلاء المتكلمة، وأنا أبينه لك بعبارة سهلة وذلك: أن غرض الرازي رحمه الله أن القول بوجود الإضافة في الأعيان، يلزم منه: أن لهذه الإضافة إضافة هكذا لا إلى نهاية، فعليه يجب القول أن الرب تعالى خلق الإضافة ثم خلق للإضافة إضافة هكذا لا إلى أول، فلزم أن الرب تعالى محلا للأفعال المتعاقبة فعلا قبل فعل هكذا

(١) «شرح عيون الحكمة» (١/ ١٠٣).

لا إلى بداية، فيكون الباري تعالى محلا للحوادث، «وكون الرب تعالى ليس محلًّا للحوادث هو قرآن هؤلاء النفاة». فبهدمه ينهدم معتقد النفاة جملة، ينهدم قول الملاحدة في زعمهم أن العالم قديم عينًا، وقول المتكلمة أن الرب لا يقوم به لا فعل ولا استواء ولا كلام بمشيئته واختياره. . .

ثم ذكر أربعة أوجه في أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان مرجعها إلى حرف واحد وهو لزوم التسلسل، أما بيان فساد ما ذهب إليه هؤلاء الجهمية النفاة من نفي ما يقوم بذات الرب تعالى من أفعاله الاختيارية فقد بسطت القول فيه في «كشف الكاشف».

قوله: «ويقال أيضًا للذي يعتقد أن اللَّه تعالى خارج عن العالم خروج الجسم عن الجسم، ومنفصل عن العالم انفصال الجسم عن الجسم. يقال له: الذي يكون خارج شيء لا بد - بهذا المعنى - أن يكون إمَّا مماسًّا للشيء أو منفصلا عنه: فإن قلتَ: مماسٌ، فأنت مبتدع مجسم، وإن قلتَ: غير مماس، فهذا هو معنى الانفصال المنفي».

قلتُ: هذا الاعتراض على ما فيه من جهل وضلال، حجة عليك وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ ما كان مماسًّا فهو داخل وليس بخارج

أما قول القائل: خارج مماس، هو كقول القائل: داخل خارج، محايث مباين، حي ميت، وذلك أن ضد الانفصال الاتصال، وما كان خارج فهو منفصل ولا بد، إن كان كذلك فهو خارج ليس بداخل.

إن كابر هذا المحاجج فقال: لا يتحقق الاتصال إلا بشرط تمام الدخول وهو الحلول.

قلتُ: على ما في هذا الكلام من الجهل الذي لا يليق برجل يصنف في الرد على الأكابر كشيخ الإسلام نضر اللَّه وجهه، فهو ينفع أن يكون اصطلاحًا لغير بني آدم، وذلك: يلزم منه أن العلاقة بين الجسمين أو الجوهرين إما التماس أو الانفصال أو الاتصال، فصار بدل القسمين ثلاثة أقسام، فيلزم من هذا التقسيم تحديد نسبة للدخول حتى يصدق عليه الحلول! إما النصف أو الثلث أو أقل أو أكثر. . . فعند ذلك نقول: هو متصل لا منفصل، فما كان دون هذه النسبة فهو منفصل لا متصل! ولا يخفى على فاهم أن هذا الكلام يستحى من نسبته إلى العقلاء!! وعليه فإن العلاقة بين الجسمين لا يخلو إما أنهما متماسان فهما متصلان، أو غير متماسان فيكونا منفصلان ولابد.

فمن قال: مماس، فهو دخول واتصال وحلول ومحايثة.

ومن قال: غير مماس، فهو خروج وانفصال ومباينة.

وهذا مذهب المحققين من أئمة السنة والكلام، وقد نقل القاضي أبو بكر بن فورك عن أبي محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب إلزامه للجهمية القائلين بأنه تعالى لا داخل ولا خارج فقال: «يقال لهم: إذا قلنا الإنسان لا مماس ولا مباين للمكان فهذا محال فلا بد من نعم. قيل لهم: فهو لا مماس ولا مباين. فإذا قالوا نعم. قيل لهم: فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم. فإذا قالوا: نعم. قيل: فينبغي أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة. وقيل لهم: أليس لا يقال

لما ليس بثابت في الإنسان مماس ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: فأخبرونا عن معبودكم مماس هو أو مباين؟ فإذا قالوا: لا يوصف بهما. قيل لهم: فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق، فلم لا تقولون عدم كما تقولون للإنسان عدم إذا وصفتموه بصفة العدم»[١].

وسيأتي ذكر كلامه بطوله رَحِمَهُ اللَّهُ وإنما الغرض التنبيه على أن وصف الجسم بأنه لا مماس ولا مباين، وجعل هذا الوصف قسم ثالث، هو محال في العقول الصريحة، وهو غاية الملاحدة والزنادقة لإعدام الرب عَزَّ وَجَلَّ تعالى اللَّه عما يقول المبطلون في حقه علوًّا كبيرًا.

الوجه الثاني: إقرارك بأن خروج شيء عن شيء هو انفصال عنه، حصل به المراد، وهو قول أئمة الحديث والسنة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم أن اللَّه منفصل عن العالم غير متصل به، سواء سميت ذلك: انفصال جسم عن جسم، أو انفصال قائم بنفسه عن قائم بنفسه، أو انفصال موصوف عن موصوف، أو انفصال جوهر عن جوهر؛ وقد بينا في مقدمة هذا الكتاب، أن النزاع في مقام المناظرة يكون في المعاني العقلية لا في مجرد الإطلاقات اللفظية، كما قرره أئمة السنة والحديث كشيخ الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في «درء التعارض»[٢]

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٢٠).

(٢) **قال شيخ الإسلام**: «وأما نفع هذا الاستفسار في العقل: فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلمًا بالمعقول الصرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد بأي عبارة دلت عليه). «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩٩).

وغيره من مصنفاته النافعة، التي من حُجب النظر فيها حرم خيرًا كثيرًا.

أما قوله: «فيقال له: إذن توجد مسافة بين اللّه وبين العالم، فإما أن تكون وجودية - أي هذه المسافة -، أو عدمية: فإن كانت عدمية رجعنا إلى المماسة، وإن كانت وجودية، فنقول لك: هل هي من ضمن العالم أو أمرٌ غير العالم؟ هذا الذي يعتقد بهذا القول، والذي قبله، من السهل بيان تناقضهم وتهافتهم وإظهار أنهم مجسمة، أو لا يفهمون معاني الكلمات التي يرددونها، كما مضى».

قلتُ: هذه حجة شيخ الإسلام على من قدر الجهة أمرًا وجوديًّا، وذكرها في «منهاج السنة»[1] وغيره، وأن اللّه هدى على يده كثير من هؤلاء المعطلة من الشيعة والمعتزلة لما ناظرهم بها، وبها حاججت هذا الرجل في مقدمة هذه الرسالة وهذا المحاجج سرقها منه وزورها عله يجد فيها بغيته، وهي حجة عليه والرجل لا يدري، وذلك أن الباري تعالى باين

(١) **قال شيخ الإسلام**: «مثال ذلك في مسألة الرؤية أن يقال له أتريد بالجهة أمرًا وجوديًا أو أمرًا عدميًا؟ فإذا أردت به أمرًا وجوديًا كان التقدير كل ما ليس في شيء موجود لا يرى، وهذه المقدمة ممنوعة ولا دليل على أثباتها، بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى وليس العالم في عالم آخر وإن أردت الجهة أمرًا عدميًا، كانت المقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس بجهة بهذا التفسير، وهذا مما خاطبت به غير واحد من الشيعة والمعتزلة، فنفعه اللّه به وانكشف بسبب هذا التفصيل ما وقع في هذا المقام من الاشتباه والتعطيل، وكانوا يعتقدون أن ما معهم من العقليات النافية للرؤية قطعية لا يقبل في نقيضها نص الرسل، فلما تبين لهم أنها شبهات مبنية على ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة تبين أن الذي ثبت عن الرسول ﷺ هو الحق المقبول «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٤٩).

العالم لا بمسافة، لأن هذه المسافة عدمية ولا بد، وذلك أن قول القائل: «باين العالم» أراد به لفظًا ومعنًى: أن ليس وراء العالم إلا الباري ﷻ، لأن كل ما يتخيله الذهن وراء العالم: من حيز أو مكان أو خلاء أو فراغ وأشباه ذلك، إن قُدِّر أنه موجود، فهو مخلوق بالاتفاق، فعاد إلى «العالم»، لأن المراد بالعالم كل ما سوى اللَّه ﷻ، أما السؤال الذي أورده شيخ الإسلام رضي الله عنه: هل هي وجودية أم عدمية؟ هو لبيان ما قد يخفى على بعض الجهال من قول أهل الحديث أن «اللَّه باين العالم»، من أن الفراغ أو الحيز غير داخل في العالم، وذلك لفساد تصوره وقصور عقله.

فلذلك أي جواب أجاب به وقع المطلوب.

إن قال: هذه المسافة وجودية، عادت إلى العالم لأنها مخلوقة.

وإن قال عدمية: لزم أن الباري ﷻ باين العالم لا بمسافة.

أما إن تصور أحد المعاندين وهو قول هذا المحاجج، أن المباينة يلزم منها وجود مسافة بين المتباينين وإلا: فهو جحد للمتعارف عليه بين بني آدم؟ كما ذكره عن ابن الجلال.

قلتُ: وهذا فاسد من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التصور ناتج لتجويز هؤلاء قياس التمثيل في الإلهيات وإذا نظرت فيما كتبه هذر الرجل لوجدت أن كل ما ينفيه عن ذات الإله لتصوره هذا القياس في ذات الرب تعالى. وبعد ذلك يسلط لسانه على أئمة الحديث فيما ذكروه من الأقيسة العقلية الصحيحة في الإلهيات، وعليه فإن جاز هذا القياس عندك فأنت مجسم، إن قلت بفساده لزم بطلان السؤال.

الوجه الثاني: أن هذه المسافة التي تصورها المخالف، هي من العالم بالاتفاق، فالاحتكام إليها دور في نفس محل النزاع. بمعنى:

إن قال المحَدِّث: اللَّه فوق العالم.

يقول له المتكلم: هذا العلو لابد أن يكون بمسافة، فالمتكلم مع ذهوله أن المسافة من العالم، ينبهه المحدث أن الرب تعالى فوق هذه المسافة لأنها من العالم في قولي: اللَّه فوق العالم. إن تفطن المتكلم بعدها وعاند لزمه أحد أمرين: تعطيل الرب تعالى وقوله: لا داخل ولا خارج، أو أنه تعالى عين العالم. وكلا القولين كفر باللَّه رب العالمين.

أما قوله: «وهذا الذي يعتقد بهذا القول، والذي قبله، من السهل بيان تناقضهم وتهافتهم وإظهار أنهم مجسمة، أو لا يفهمون معاني الكلمات التي يرددونها، كما مضى».

قلتُ: ليس وراء العالم إلا اللَّه ﷻ، وإلا لزم أن العالم غير متناه، وهذا في غاية الفساد، فإن كان متناهيا، لزم أن ليس وراء العالم إلا صانعه تعالى لا بمسافة ولا مكان ولا حيز..

وقد بينا أن الرب تعالى باين المخلوق لا بمسافة ولا مكان ولا حيز وجودي، لأن المسافة أو الحيز. الذي يقدره الذهن بين مخلوقين مخلوق كذلك، أما المباينة بين الخالق والمخلوق فلا يلزم منه وجود هذه الموجودات، لأنها مخلوقة فعادت إلى المخلوق، وليس خارج المخلوق إلا الخالق ﷻ، وإلا لزم أن المخلوق غير متناه وهذا ظاهر الفساد لمن أعمل نظره وتدَبَّر هذه المعاني. فاحرص عليه أخي السني فإنه نافع جدًّا.

قوله: «وهذا الذي يعتقد بهذا القول، والذي قبله، من السهل بيان تناقضهم وتهافتهم وإظهار أنهم مجسمة، أو لا يفهمون معاني الكلمات التي يرددونها، كما مضى».

قلتُ: ظهر لك أخي القارئ، أن التناقض في قول الملاحدة والجهمية: أن اللَّه لا داخل العالم ولا خارج العالم، وأن هذا القول يرُدُّه النظرُ، ويكذبه الخبرُ، وتجحدهُ الفطر.

قوله: «وبعضهم يسأل فيقول: أنتم تقولون: اللَّه تعالى لا فوق العالم ولا تحته، ولا يمينه ولا يساره، ولا أمامه ولا خلفه، فكيف ساغ لكم هذا النفي؟ فيقال له: هل تقولُ أنت إن اللَّه تعالى تحت العالم؟ فإن قال: نعم، كفر، وإلا فقل له: إذن أنت توافقنا على هذا».

قلتُ: قد بينا أن المخلوق ليس في جهة تحت مخلوقة، وإلا لزم تسلسل الجهات وهو مراد هذا المحاجج.

إن قال: بل أريد إلزامكم أن المخلوق في جهة تحت بالنسبة للخالق.

قلتُ: هذا يلزمنا لو كان الخالق في جهة مخلوقة، وهذا قول الحلولية.

إن قال: لا يعقل علوٌّ إلا بحيز وجهة ومكان.

قلتُ: بطُل هذا الإلزام في حق المخلوق فكيف بحق الخالق تعالى، وقد بيناه بما يُغني عن إعادته. والرجل كما ترى يجتر الكلام ويعيد نفس الشبهة لكن بمباني مختلفة.

أما قوله: «ثم اسأله: هل اللَّه خلف العالم، وهكذا، فسوف ينفي كل

الجهات عن اللَّه تعالى إلا جهة الفوق، فيتحصل أن هذا السائل يوافقنا في كل شيء إلا أمر واحد كما مضى، فاسأله عن دليل الجهة التي هي الفوق، ويرجع الكلام إلى ما هو معلوم».

قلتُ: وهذا اعتراض فاسد وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الافتراض لا يلزم أهل السنة، وذلك أن تصور الجهات لا يجوز إلا في عالم الحيوان، فسقط لزوما هذا الهذيان.

قال شيخ الإسلام: «الجهات قسمان: حقيقية وإضافية؛ فالحقيقية جهتان: وهما العلو والسفل، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقًا، وما في جوفها هو السافل مطلقًا، وأما الإضافية فهي بالنسبة إلى الحيوان، فما حاذى رأسه كان فوقه وما حاذى رجليه كان تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه وما حاذى اليسرى كان عن يساره، وما كان قدامه كان أمامه وما كان خلفه كان وراءه»[1].

ثم الفوقية والعلو مما أثبته الكتاب والسنة، ومما دلت عليه الفطرة، أما إثبات وجود موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم، هو من إلحاد وتحريف الجهمية والفلاسفة.

الوجه الثاني: أن هذا الكلام يصح على من يقول أن اللَّه داخل العالم، وهو قول متجهمة الصوفية من الحلولية والاتحادية؛ أما قول أهل الحديث أن اللَّه فوق العالم: فذلك باعتبار ما وراء العالم، لا باعتبار ما هو داخل العالم، وما قال أحد من أئمة السنة أن اللَّه فوق: وأراد به أنه فوق رؤوسنا

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢٧٢)

ودون السماء، وليس تحتنا ولا عن يميننا ولا عن شمالنا، إنما مراد أهل الحديث والسنة أن الباري ﷻ فوق، أي: فوق العالم، مستو على عرشه بائن من خلقه، ويمتنع وجوده في جوف العالم الذي هو السفل، أو في جهة من جهات الحيوان، كما هو دين أسلافك الجهمية: وقولهم إن اللَّه في كل مكان، وذلك أن قول الجهمية يلزم منه: أنه فوق رؤوسنا، وتحت أرجلنا، وخلفنا، وعن يميننا، وشمالنا، تعال اللَّه وتقدس عن هذا الكفر والضلال.

فظهر بجلاء أن قول القائل: لكل موجود يمين وشمال وتحت وفوق وقدام وخلف، هذا على تقدير ما هو موجود داخل العالم، أما ما وراء العالم فليس هناك إلا خالقه تعالى، بحيث يمتنع تصور هذه الأحياز والجهات.

إن قال المحاجج: بل وراء العالم جهات.

قلتُ: هذه الجهات إما وجودية أو عدمية.

إن قال: وجودية، فهي من العالم، وليس شيء منها في ذات العلي الأعلى ﷻ إن قال: عدمية، لزم أن ليس وراء العالم إلا خالقه تعالى، واستحال قول السائل: هل العدم تحته أم فوقه!!

الوجه الثالث: أن الفوقية والعلو من صفات الكمال والجلال، بخلاف أسفل وتحت، وقد ذمَّ اللَّه السفل والتحت فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥]. ولا زال الناس يمدح بعضهم بعضًا بالعلو والسُّمو فيه، ويذُمُّ بعضهم بعضًا بالسُّفل والتدارك فيه.

قوله: «وأمَّا من يدعي الحذق منهم ويقول: إذا قلنا لا داخل العالم ولا خارجه فيلزمنا رفع النقيضين، وهذا باطل! فهذا اعتراض ساقط - كما قال العلامة ابن جلال-؛ لأن التناقض إنما يعتبر حين يتصف المحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه، وأما حين لا يصح تواردهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما، فلا تناقض، كما يقال مثلا: الحائط لا أعمى ولا بصير، فلا تناقض، لصدق النقيضين فيه، لعدم قبوله لهم على البدلية، انتهى من كتاب البراءة».

قلتُ: لم يذكر سعيد فودة حجة على بطلان قول أهل السنة: أن قول القائل لا داخل العالم ولا خارجه رفع للنقيضين، بل تستَّر وراء كلام ابن الجلال وأحال إليه بلا تفسير ولا توضيح، كما فعل مع كلام الفاسي كما سيأتي، ولو كانت الحجة في نقل كلام العباد لما احتجنا إلى التأليف والتصنيف، وهذا البيان يحتاج لمن له قدرة على شرح كلام الأولين في المعقولات، سواء كان من المخالفين أو الموافقين.

والرجل بضاعتُه في المعقولات مزجاة، وهذا ظاهر لكل منصف اطلع على هذا الكتاب، وبعد هذا سلَّط لسانه على أئمة السنة كشيخ الإسلام رضي الله عنه، الذي اعترف بعلمه وفضله وقوة حجته في نقض الكلام والمنطق والفلسفة الشرق والغرب.

يقول جولد زيهر في كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام»، يقول عن شيخ الإسلام: «هبَّ - أي: ابن تيمية - لمناهضة البدع التي عملت على تحرير المعالم الأصلية للإسلام وتعديلها سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام والعبادات، كما أبدى هذه الغيرة في مقاومة الآثار التي

أحدثتها الفلسفة في الإسلام، حتى الصيغ الكلامية الأشعرية على الرغم من أن السنة. . . »[١].

وقال المستشرق بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية» :

«أولئك الفقهاء الذين لم يتورعوا عن اضطهاد رجل صالح مؤمن بالله أصدق الإيمان وأشده كابن تيمية الحنبلي لإحجامه عن مجاراتهم في جميع ما ذهبوا إليه من رأى، ولمقاومته كثيرًا من مظاهر التدين لدى العامة كعبادة الرسل والأولياء»[٢] انتهى.

قلتُ : ما بال هذا المحاجج وأمثاله من الحاقدين، كالسقاف وغيرهم من الأحباش والمندسِّين، يشغلون مجالسهم بالطعن في أئمة المسلمين بالكذب والافتراء على أهل الحديث من أمثال أبي العباس ابن تيمية رضي الله عنه وأرضاه.

أما قول ابن الجلال فالجواب عليه من وجوه :

الوجه الأول : أن هؤلاء المتكلمة يعمَدون إلى ألفاظ مجملة فيجعلون لها اصطلاحات، ثم يلزمون خصومهم بهذا الاصطلاح! ، كما في لفظ التركيب والحيز والمكان والجسم. . ، وغيرها من الألفاظ المجملة، كما ألزمهم الفلاسفة بنفس هذه الألفاظ لكن باصطلاحات مغايرة، فإن لفظ الجسم عند الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة ليس على اصطلاح واحد، وهكذا في جميع هذه الألفاظ المشكلة، وجميعهم يدعي أن هذا

(١) انظر : «العقيدة والشريعة في الإسلام» (ص٢٧٦).
(٢) انظر : «تاريخ الشعوب الإسلامية» (ص٢/ ٢٤٧).

الاصطلاح هو الوارد عقلًا ولا بد.

الوجه الثاني: أن هذا التعريف للتناقض هو تعريف الملاحدة، وهو الذي ارتضاه ابن سينا لدينه في «الإشارات»، بحيث جعلوا التناقض هو رفع الأضداد للمحل القابل لها، كالموت والحياة للحيوان، فإن الحيوان قابل لكليهما، فلا بد من ثبوت أحدها وارتفاع الآخر، أما الجدار فلا يقال له لا حيٌّ ولا ميت، فرفع الحياة والموت عن الجدار ليس رفعا للنقيضين، لأن الجدار غير قابل لهما ويسمونه تقابل العَدَم والملَكة.

قال ابن سينا: «اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقًا والأخرى كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما، وإن لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف في القضيتين قد يكون لاختلاف أجزائهما، وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما، إما بالإيجاب والسلب، وإما بالكلية والجزئية، وإما بالجهة وإما بشيء آخر من سائر اللواحق. والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالإيجاب والسلب، فإن النفي والإثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وسائر الاختلافات راجعة إليه، لأنها إنما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في أحدهما، إما على ما يكون في الأخرى أو بما يكون فيها أو على الوجه الذي يكون فيها وإلا فلا اختلاف أصلًا والاختلاف بالإيجاب والسلب أيضًا»[1].

الوجه الثالث: أن هذه اللغة: «وهي لغة الفلاسفة والملاحدة، التي

---

(١) «الإشارت والتنبيهات» (١/ ٢٩٩).

تلقاها عليهم هذا وغيره من الجهمية والمعطلة»، هي خلاف لغة القرآن الكريم كما بين أئمة السنة والحديث، قال تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧]. فالأرض جماد بالاتفاق، فأخبر تعالى أنه يحييها بعد موتها.

الوجه الرابع: هذا التعريف يُفضي إلى الإلحاد والزندقة، وتعطيل الصفات مطلقًا، وهو مراد ابن سينا وغيره من المتجهمة، كتعطيل صفة الإرادة، والقدرة، والحياة، والعلم، والسمع، والبصر... وذلك: أن بطلان التناقض في قولك للجدار: لا عاجز ولا قادر، ليس تناقضًا في قولك: أن اللّه لا بعاجز ولا قادر، وأن بطلان التناقض في قولك للجدار: لا حي ولا ميت، لا عالم ولا جاهل، لا يستلزم تناقضًا في رفع هذه الأضداد عن اللّه ﷻ، فلزم أن اللّه لا يتصف: لا بصفة الحياة، ولا العلم، ولا الخلق، ولا الإرادة، ولا القدرة؛ وهذا مُراد الملاحدة، وهو لازم قول هذا المحاجج، بمقتضى هذا التعريف الذي سلم به ابن الجلال وغيره للفلاسفة، لذلك لما تفطن الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى فساد هذا المعنى، طعن في أشهر دليل للأشاعرة في إثبات السمع والبصر وهو: أنها صفات كمال في الحي وإذا لم يتصف بها اتصف بضدها، والباري تعالى حي فوجب إلحاق الغائب بالشاهد، فألزمهم بنفي السمع والبصر لصدق النقيضين، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة. فإنهم يقولون: تقابل البصر والعمى، وتقابل السمع والصمم، تقابل العدم والملكة، لا تقابل الضدين»[١]..

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (ص٢٤١).

فأي جواب لابن الجلال وهذا المحاجج على الرازي فهو جوابنا عليهم.

لذلك عجز المتكلمة على مناظرة الفلاسفة والجهمية، لتسليم هؤلاء لهؤلاء بأصول يعجز معها الواحد، على إثبات وجود الخالق وجودًا واجبًا بحيث يكون مستغنيًا فيه عن غيره، فضلًا على إثبات ما زعموه من صفات عقلية، لذلك كان منتهى وصف الجهمية والملاحدة للَّه ﷻ، أن وصفوه لا بالسلب ولا بالإيجاب، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، لا عالم ولا جاهل... لأن وصفه بالإيجاب تجسيم، ووصفه بالسلب تشبيه، فأي تحقيق يدعي هذا المحاجج فودة وأمثاله من متجهمة العصر؟

قول المحاجج: «وهذا هو جواب أهل الحق، وهم أهل السنة والجماعة، بل هو جواب المسلمين كافة إلا المجسمة بأصنافهم».

قلتُ: هذا جواب الملاحدة والمعطلة، من الدهرية والجهمية وأهل الاعتزال، أما أن يكون جوابًا لأهل السنة الذين هم أهل الحديث أتباع الأنبياء والمرسلين فهذا زور وبهتان وافتراء عظيم.

أما قوله: «جواب المسلمين كافة» فمن عجائب هذا الرجل التي لا تنقضي، فإن عموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها يتوجهون بقلوبهم وأيديهم إلى الرب تعالى في السماء، ولا يستثني منهم إلا من مسخت فطرته، أوَ عموم المسلمين من العامية والعجائز والصبية... يعتقدون أن الرب تعالى لا داخل العالم ولا خارج العالم؟ فيرفعون عنه النقيضين لأنه من تقابل العدم والملكة!! ﷻ كيف وسع حلمه على هؤلاء.

قوله: «وقال الشيخ أبو حفص الفاسي في «حواشي الكبرى» لا شك

أن المعتقد هو أن اللَّه تعالى سبحانه ليس في جهة، وقد أوضح الأئمة تقريره في الكتب الكلامية بما لا مزيد عنه، فهو سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه، وتوهم أن في هذا رفعًا للنقيضين وهو محال باطلٌ؛ إذ لا تناقض بين داخل وخارج، وإنما التناقض بين داخل ولا داخل، وليس خارج مساويًا للداخل، وإنما هو أخص منه، فلا يلزم من نفيه نفيه؛ لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم، والأعم لا يستلزم الأخص. فإن قيل: بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل، عن الأخص الذي هو خارج. قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال، وهذا يحمله العقل، ولكن يقصر عنه الوهم، وقصور الوهم منشأ الشبهة، ومثار دعوى الاستحالة.. انتهى».

علق سعيد فودة قائلًا!!: «وهذا هو الجواب التحقيقي، ولا نريد الإطالة فيه؛ لأننا نعلم أن عقول الذين نخاطبهم تقصر عن إدراك هذه المعاني، وقصدنا هنا هو إلزامهم بفساد مذهبهم».

قلتُ: هذا بمثابة من يفر من العُجمة بـ «سَكِّن تَسْلَم» وهو عجز منك لشرح كلام الفاسي، وهو هروب لا يسري إلا على العجائز والصبية، إن شرحته لكانت حالك معه كما كانت مع تماثل الأجسام في كلام بن الجلال! ثم أي معان عقلية ذكرتها يقصر عقل من تخاطبهم عن إدراكها؟ هل: الورق ليس مثل الحديد لاختلاف الجنس! أم أن الرؤية تكون بالشعاع والسمع بالطبلة!! أم أن من حكم على أن الباري تعالى خارج العالم مجسم لأنه تصوره داخل العالم! كما سيأتي من كلامه الذي

ضاهيت به كلام الحمقى!!!

أما قول الفاسي: «لا شك أن المعتقد هو أن اللَّه تعالى سبحانه ليس في جهة، وقد أوضح الأئمة تقريره في الكتب الكلامية بما لا مزيد عنه».

قلتُ: ليس في إثبات العلو والفوقية ما يستلزم كون اللَّه في جهة مخلوقة، كما توهَّم الفاسي وسلفه، وقد بينا ذلك بيانا لا يرده إلا من كان غاية في الجهل والعناد، كما بينه أئمة الحديث والسنة في كتب العقيدة، ليس كما زعم هذا الفاسي وأحال إلى كتب الضلال والبدعة التي أسماها بالكلامية.

أما قوله: «فهو سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه، وتوهم أن في هذا رفعًا للنقيضين وهو محال، باطل».

قلتُ: بل المحال الباطل، في أن نعقل موجودا لا داخل العالم ولا خارج العالم، لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه.

أما قوله: «إذ لا تناقض بين داخل وخارج، وإنما التناقض بين داخل ولا داخل، وليس خارج مساويا للداخل».

قلتُ: وهو خطأ ظاهر، إذ الصَّحيح: وليس خارج مساويًا للا داخل، وإلا فسد المعنى.

ثم قال: «فلا يلزم من نفيه نفيه؛ لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم، والأعم لا يستلزم الأخص».

قلتُ: يريد أن نفي لا داخل، لا يلزم منه نفي لا خارج، وهو ظاهر الفساد، بناه على أن لا تناقض بين رفع الدخول والخروج والاتصال

والانفصال، وإنما التناقض يصدق في رفع أو اجتماع داخل ولا داخل منفصل ولا منفصل، أو خارج ولا خارج متصل ولا متصل. لما زعمه من العموم والخصوص، وهو باطل من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا اصطلاح فاسد، وما كان لا داخل فهو خارج، وهو تغيير للشكل من أجل الأكل، ولا سبيل لإثبات ذلك من اللغة.

الوجه الثاني: أن هذا التقسيم يستحيل فرض وجوده وصحته عقلاً، إلا عند وجود موجود وجوده عيني لا ذهني، بحيث يوصف أنه: لا داخل ولا خارج لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، وهذا لا سبيل إليه، إلا ما زعمه الصابئة في الهيولى والعقول والنفوس، وابن سينا في الكليات المجردة، والمعتزلة في بعض الأعراض أنها لا في محل، وهذا كله باطل كما بيناه لك، بل من زعم وجود موجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره فهو كافر بإجماع الأشاعرة كما حكاه الأستاذ أبو منصور، وكما بيناه لك من كلام الجويني، ونقل الرازي في كتابه «الإشارة» أنه كفر بإجماع المسلمين كما نقلناه لك.

فإن علق الفاسي صحة هذا الحد للنقيض والضد بشرط وجود هذا الموجود بدليل قوله: «فإن قيل: بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل، عن الأخص الذي هو خارج. قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال».

قلتُ: فإذا ثبت أن من اعتقد وجود مثل هذا الموجود كافر بإجماع المسلمين علم بيان فساد هذا الحد، فبطل ما تعلقوا به من التفريق بين التوهم والتعقل كما سيأتي وهو المطلوب.

وللك أن تتعجب من هؤلاء المتجهمة، بحيث يجعلون من حَكَم بأن الموجود إما قائم نفسه أو قائم بغيره فهو حكم مُتوَهم! ومن قال بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، لا متحرك ولا ساكن، لا بطويل ولا عريض، لا أسود ولا أبيض، ولا يرى بالعين، ولا يشار إليه، ولا يتعلق به شيء من الحواس، ولا يوصف بصفة ثبوتية ولا سلبية فيجعلون هذا تعقل!! ثم يمثلونه بوجود العدد كصنيع هذا المحاجج، لدفع حكم الوهم على زعمهم ثم يقيسون وجود الباري تعالى على وجود العدد فيجعلون هذا عين العقل والتعقل!!! نعوذ بالله من النفاق والإلحاد.

الوجه الثالث: أن الذي يُقال عنه لا داخل ولا خارج: هو المعدوم.

فإن قيل: إن هذا حدٌّ للمعدوم، لما جاز له ولا لغيره دفعُ ذلك، فماثَل الباري ﷻ المعدوم على قول هؤلاء في كونهما لا داخل ولا خارج، وهو دين الملحدة.

أما الاعتراض الذي أورده على نفسه في قوله: «فإن قيل: بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل، عن الأخص الذي هو خارج، قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال، وهذا يحمله العقل، ولكن يقصر عنه الوهم، وقصور الوهم منشأ الشبهة، ومثار دعوى الاستحالة».

أما قوله: «فإن قيل: بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل، عن الأخص الذي هو خارج».

قلتُ: لو نازعه الخصم بأن: خارج أعم من الأخص الذي هو

لا داخل، ما استطاع دفعه، وذلك: أن زعم هذا الفاسي: أن لا داخل أعم من خارج، تهكم لا علم له فيه، وهؤلاء يخدعون عقول الضعفاء بهذه الترهات والتفاهات لغرض التلبيس عليهم، كما يخدعهم الرافضة بالتظلم والنوح والبكاء على أئمة آل البيت ﷺ كما قال الإمام أحمد رضي الله عنه: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام يخدعون به جهال الناس ليلبسوا عليهم فنعوذ بالله من فتن المضلين»[1].

أما جوابه: «قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال، وهذا يحمله العقل، ولكن يقصر عنه الوهم، وقصور الوهم منشأ الشبهة، ومثار دعوى الاستحالة».

قلتُ: هذا جواب ابن سينا الذي أقره عليه بعض أئمة الكلام: أنَّ نفي وجود موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم، نفي الوهم والخيال وليس حكم العقل، وسنبين فساده عقب قوله: قال الفاسي: «وهذا يحمله العقل».

قلتُ: ادعاؤه أن هذا يحمله العقل فاسد من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا شبيه بما ذكره الرازي من كلام أرسطو موافقا له: «ونقل عن الفيلسوف أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: «من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»». ثم قال الرازي عقب نصيحة أرسطو: «ومراده: أن الإنسان ألف أحكام الوهم والخيال، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام الأوهام

(١) انظر: «مقدمة الرد على الزنادقة والجهمية» للإمام أحمد.

والخيالات، فلهذا السبب وجب على هذا الطالب استحداث فطرة أخرى»[١].

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه **معقبًا على كلام الرازي**: «فهذا أمر بتبديل فطرة اللَّه تعالى التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة اللَّه تعالى وشرعته، كما قال النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه أو يشركانه**»[٢].

قلتُ: فعلى قول هذا الفاسي يجب أن ننسلخ من فطرنا ونعكس عقولنا، حتى يتمكن هذا العقل الممسوخ وهذه الفطرة المنكوسة، من حمل كلام الدجالين والملحدين من الجهمية والفلاسفة المشركين، وفي هذا اعتراف من الفاسي أن ما ذهب إليه هو وذويه، تنفر منه النفوس وتأباه الفطر وتكذبه العقول.

أما ما زعمه من حمل العقل لهذا التعطيل والشرك، فنقول في الوجه الثاني والثالث

الوجه الثاني: أن هذا الأصل الإبليسي لا ينضبط، وهو مثل تعلق الغريق بقشة، وهو يفتح الباب للزنادقة من الملاحدة والدهرية، وأن مذهبهم صححه العقل ومذهب منازعيهم من أهل الإسلام صححه الوهم والخيال! فما أبقيت لنفسك حجة على أهل الجحود والإلحاد، وهذا نهاية الوبال والخذلان.

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٢٠).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٧٣).

الوجه الثالث: إن كان المراد بالعقل: العقل الذي هو الغريزة والفطرة، فهذا محال، بحيث إذا عرضنا على العقل الفطري وجود موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم، لكفر بهذا الكلام وما جزم به ولا صدقه، وإذا عرضنا على العقل الفطري السوي أن وجود موجود لا بد من كونه: إما داخل العالم أو خارج العالم، لسلَّم وأذعن لفطرته، لأن هذا العلم علم هَجْمي لا يستطيع دفعَهُ، أما إن كان المراد بالعقل: العقل المشَبَّع بالمعلومات والأفكار المستوردة من الإغريق واليونان فنقول: إن تشبع بكلام رب العالمين وسنن الأنبياء والمرسلين، سلَّم بأن وجود موجود، إما متصل وإما منفصل

أما إن تشبَّع بكلام فلاسفة اليونان وملاحدة الإغريق.

قلتُ: نعم قد يجمع هذا العقل المعكوس وهذه الفطرة المنكوسة بين المتناقضات والتفريق بين المتماثلات، كما هو حال هؤلاء المتجهمة.

الوجه الرابع: لو عكسنا حجته وقلنا: قول القائل بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارج العالم، حكم الوهم والخيال لا حكم العقل، لما جاز له ولا لغيره دفعه، وقد بينا أن الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر أن هذا النفي المطلق لا يصح إلا بإثبات أن الإضافات موجودات في الأعيان، ليستقيم نفي الجهة الوجودية فيصح وقتها أن الباري تعالى لا داخل ولا خارج، واعترف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه بعد بحث دام أربعين سنة صح عنده أن الإضافات معدومات لا موجودات، وأن إثبات الإضافات قول جميع الفرق حتى الفلاسفة، ولا يلزم من إثباتها تغير لا في ذاته تعالى ولا صفاته، فاندفع ما زعمه هؤلاء في قولهم: أن هذا حكم الوهم والخيال، ولزم أن قول القائل:

أن القائم بنفسه إما داخل العالم أو خارج العالم حكم العقل لا حكم الوهم والخيال.

وخلاصته: أنهما مذهبان:

الأول: مذهب الفلاسفة ومن وافقهم كهذا الفاسي والمحاجج، أن قول القائل: إما داخل أو خارج: حكم الوهم والخيال.

الثاني: أن هذا الحكم حكم ضروري جحده مكابرة وعناد.

لما نظر أصحاب المذهب الثاني في أقوى ما تعلق به أصحاب المذهب الأول لم يجدوا شيئًا تعلقوا به إلا قولهم: أن دعوى الضرورة لما توهمه أصحاب المذهب الأول في الجهة، فلما بينا لك من الكلام الذي لا يجحده إلا من كان شديد العناد: أن الجهة أمر إضافي عدمي وإنما يقدرها الذهن وينتزعها انتزاعا لغرض المقابلة والانفصال بين موجودين كل واحد منهما قائم بنفسه، وإلا لزم التسلسل والقول بقدمها، انتفى ما تعلقوا به، فصار المذهبان مذهب واحد.

الوجه الخامس: إن قال قائل: لما لا نصطلح على أن اللاشيء يصدق عليه أنه لا مباين ولا محايث؟ وهو أفضل من اصطلاحكم أن التناقض هو رفع الأضداد للمحل القابل لها! إن قيل هذه مقدمة كاذبة، لزم على تكذيبكم لها أن اللاشيء إما محايث أو مباين، وهذا خروج عن المألوف وعناد صريح، فإن قيل بصدق المقدمة، لزم أن اللّه لا شيء! لاعتقادكم أن الباري ﷻ لا مباين ولا محايث، وفيه مجاهرة بالإلحاد.

لذلك كان غاية التنزيه الذي يدعيه هذا المحاجج وأمثاله من المعطلة،

هو جحد الخالق وتعطيل الصانع ﷻ، فوقعوا في أشنع مما فروا منه من التجسم الذي توهموه في أقوال السلف وأئمة السنة ﷺ، فاستغاثوا بأقوال الملاحدة والصابئة، متوهمين أنها الغاية في التنزيه والتوحيد، فأي ضلال بعد هذا الضلال.

قال سعيد فودة: «وهذا هو الجواب التحقيقي، ولا نريد الإطالة فيه؛ لأننا نعلم أن عقول الذين نخاطبهم تقصر عن إدراك هذه المعاني، وقصدنا هنا هو إلزامهم بفساد مذهبهم».

قلتُ: هذا هو الجواب اليوناني الجهمي في تعطيل الخالق -جل في علاه-، وتشبيه بالمعدوم والممتنعات، فتعالى اللَّه عما يقول هذا في حق الباري ﷻ علوًّا كبيرًا.

قوله: «نسألهم: قبل أن يخلق اللَّه العالم، هل كان خارج العالم أو داخله؟».

قلتُ: هذا السؤال ممتنع على أصول الأشاعرة وبيان ذلك من وجهين

الوجه الأول: أنك بنيته على مذهب المعتزلة، وذلك أن المعدوم لا شيء، إلا على من يذهب أن المعدوم شيء وأنت لا تقول به، فإن كان المعدوم لا شيء امتنع القول بهذه الإضافات كالقبل والبعد في حق الموجود مع المعدوم.

الوجه الثاني: أن هؤلاء المتجهمة متناقضون، إن سئلوا سؤال النبوة: «أين اللَّه»، جحدوه بأنواع من السفسطة حتى تراهم يكذبون حديث الجارية، بمثل: إن من أين الأين لا يسأل عنه بأين، ويذكرون في هذا

عبارات ينسبونها لعلي رضي الله عنه يعلم كذبها كل من كان خبيرًا بأحوال الصحابة رضوان اللَّه عليهم، وهو من جنس كذب الرافضة وما وضعوه عليه وعلى أبي عبد اللَّه جعفر الصادق رضي الله عنه مثل كتاب «الجفر» و«الهفت» و«البطاقة»[١] وكلها سحر وطلاسم وشعوذة ينزه عنها آحاد المسلمين فضلا عن إمام من أئمة آل البيت، قال الرازي في «المطالب»: «ولهذا قال الإمام الأجل علي بن أبي طالب عليه السلام: «الذي أين الأين لا يقال له أين؟»[٢]. وقال أبو المظفر الإسفراييني في «التبصير»: «وأنت تعلم أنه لا يجوز عليه الكيفية والكمية والأينية»[٣].

قلتُ: أما علي رضي الله عنه فحاشاه أن يرد قول النبي عليه السلام للجارية: «أين اللَّه»؛ قال أبو الحسن بن الزاغوني رحمه الله: «قلنا: لم يصح هذا عن علي عليه السلام ولا يعرف في كتاب معتمد عليه، ومما يدل على إبطاله أنه لو لم نقل له أين، لأنه أين الأين لوجب أن لا يقال له شيء لأنه الذي شيَّأ الشيء، ولوجب أن لا نقول له موجود لأنه أوجد الموجود، ولوجب أن لا يقال له حي ولا سميع ولا بصير إلى غير ذلك من الصفات»[٤].

أما على أصل نفاة العلو والفوقية فرد الأحاديث النبوية، أصل وقاعدة عندهم أصولية، كيف وأن الظواهر النقلية عندهم مصادمة للقواطع العقلية! . وعليه فإن كان السؤال بأين؟ جائز في حق الرب تعالى جاز قول

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٤/ ٧٩).
(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٢٠).
(٣) «التبصير في الدين» (ص ١٤٨).
(٤) «الإيضاح في أصول الدين» (ص٣٢٣).

الأين (وهو الفوق) عليه، وإن كان السؤال بأين غير جائز على قول أصحابك امتنع اطلاق هذا السؤال عليه، ففسد قولك على التقديرين وهو المطلوب.

إن قال قائل: بما عرفتم أن الجواب على سؤال «أين» لا يكون إلا بالفوق

قلتُ: ودلائل ذلك كثيرة من المنقول والمعقول

أما المنقول: فجواب الجارية الذي أقره النبي ﷺ ولم يرتضه الجهم جوابًا لدينه فاتبعه عليه من اتبعه من أصحابه، واتبع محمد بن عبد اللّه عليه السلام من اتبعه من أصحابه وزوجاته وآل بيته وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وقد نقلنا لك جملة من أقوالهم في إثبات الفوقية والعلو.

وأما من المعقول: فلكرية العالم، وذكرته لغرابة ما ذكره الرازي رحمه الله في هذا الباب في كتاب «الأربعين» و«المطالب» بحيث نفى فوقية الرب عز وجل بكلام يحار المرء أثناء اطلاعه عليه، قال في «الأربعين» بعدما أثبت أن الأرض كرة: «إذا ثبت هذا فنقول: الجهة التي فوق رأسنا، هي بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض. فلو كان تعالى فوقنا، لكان أسفل بالنسبة إلى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض. ولو كان فوقًا لهم، لكان أسفل بالنسبة إلينا. فثبت: أنه لو كان في جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة إلى بعض الجوانب. ولما كان ذلك باطلًا، ثبت: أنه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة»[1].

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ١٦٠).

أما في «المطالب العالية» فقال في بيان هذه الحجة: «هو: أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي فوق، بالنسبة إلى سكان أهل المشرق: هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب، وعلى العكس، فلو حصل الباري تعالى في شيء من هذه الجهات، لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وعلى العكس. وذلك باطل باتفاق العقلاء. فيثبت: أنه يمتنع كونه تعالى حيزا، حاصلا في الحيز والجهة»[1]. !

قلتُ: لن تجد ما يفيد جوابا على ما ذكره الرازي إلا تعليق شيخ الإسلام، حيث قال: «فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة، باتفاق أهل العقل والإيمان، علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السماوات أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له، مع دعواه أنه من البراهين العقلية، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر، فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية، التي هي موافقة لما أخبرت به الرسل، وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية، فهو كما قيل:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم»[2]

قلتُ: كيف فهم الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه إذا قلنا: أن السماء فوقنا، أو فوق الأرض، فإن السماء تكون فوق باعتبار أهل المشرق، وتكوت تحت بالنسبة لأهل المغرب! هل إذا سافر أهل المشرق إلى المغرب، أو أهل

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ٤٨).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٣٢٩).

الشمال إلى الجنوب يجدون السماء تحتهم بعدما تركوها فوقهم!! هل إذا تنقل الإنسان في الطائرة يجد السماء تارة فوقه وتارة تحته!!! هل إذا استدل أهل الشمال على فوقية السماء، بطل الدليل والمدلول عند أهل الجنوب؟! وقد أورد ابن تيمية رضي الله عنه اعتراضًا لطيفًا فقال: «وعلى هذا التقدير فإذا علق رجل جعلت رجلاه إلى السماء ورأسه إلى الأرض، أو مشت نملة تحت سقف: رجلاها إلى السقف، وظهرها إلى الأرض، كان هذا الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية، السماء فوقه، والأرض تحته، لم يتغير الحكم، وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه، فيقال: إن السماء والأرض فوقه»[١].

إن عُلم يقينًا فساد ما ذهب إليه الرازي غفر الرب له زلته ونور الباري مرقده، فُهم أن الحجة واقعة عليه لا محالة.

وذلك: لما جُزم بكرية الأرض، وأن الكرة ليس لها إلا فوق وأسفل، وأن المحيط هو الفوق مطلقًا، والمركز الذي يعبر عليه الأوائل بالجوف هو السلف مطلقا، ولما علم بالدلائل النقلية والعقلية، أن العلو كمال والسفل نقص، لذلك مدح الرب عزو جل أهل الإيمان بالعلو في الجنان، وذم أهل النار بالتدارك في النيران، ويقال في الشرع: الفردوس الأعلى، والدرك الأسفل من النار. هذا والناس يمدح بعضهم بعضا بالعلو والسمو ويذم بعضهم بعضا بالسفل والدنو. علم أن الباري تعالى استحال عليه أن يكون في جوف العالم، فلزم أنه تعالى فوق العالم.

(١) نفس المصدر: «٦/ ٣٢٨».

قال أبو محمد الجويني في تقرير ما بيناه لك: «فصل في تقريب مسألة الفوقية من الأفهام بمعنى من علم الهيئة لمن عرفه: لا ريب أن أهل هذا العلم حكموا بما اقتضته الهندسة وحكمها صحيح، لأنه ببرهان لا يكابر الحس فيه بأن الأرض في جوف العالم العلوي، وأن كرة الأرض في وسط السماء كبطيخة في جوف بطيخة والسماء محيطة بها من جميع جوانبها، وأن سفل العالم هو جوف كرة الأرض وهو المركز؛ ونحن نقول جوف الأرض السابعة وهم لا يذكرون السابعة لأن اللَّه تعالى أخبرنا عن ذلك، وهم لا يعرفون ذلك، وهذه القاعدة عندهم هي ضرورية لا يكابر الحس فيها أن المركز هو جوف كرة الأرض وهو منتهى السفل والتحت وما دونه لا يسمى تحتًا بل لا يكون تحتًا ويكون فوقا، بحيث لو فرضنا خرق المركز وهو سفل العالم إلى تلك الجهة لكان الخرق إلى جهة فوق، ولو نفذ الخرق إلى السماء من تلك الجهة الأخرى لصعد إلى جهة فوق، وبرهان ذلك أنا لو فرضنا مسافرا سافر على كرة الأرض من جهة المشرق إلى جهة المغرب، وامتد مسافر المشي على كرة الأرض إلى حيث ابتدأ بالسير وقطع الكرة مما يراه الناظر اسفل منه وهو في سفره هذا لم تبرح الأرض تحته والسماء فوقه، فالسماء التي يشهدها الحس تحت الأرض هي فوق الأرض لا تحتها، لأن السماء فوق الأرض بالذات، فكيف كانت السماء كانت فوق الأرض من أي جهة فرضتها) إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذا كان هذا الجسم وهو السماء علوها على الأرض بالذات فكيف من ليس كمثله شيء وعلوه على كل شيء بالذات، كما قال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] وقد تكرر في القرآن المجيد ذكر الفوقية ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ

فَوْقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨] لأن فوقيته سبحانه وعلوه على كل شيء ذاتي له فهو العلي بالذات والعلو صفته اللائقة به، كما أن السفول والرسوب والانحطاط ذاتي للأكوان عن رتبة ربوبيته وعظمته وعلوه، والعلو والسفول حد بين الخالق والمخلوق يتميز به عنه، هو سبحانه علي بالذات، وهو كما كان قبل خلق الأكوان وما سواه مستقل عنه بالذات وهو سبحانه العلي على عرشه يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج الأمر إليه فيحيي هذا ويميت هذا ويمرض هذا ويشفي هذا ويعز هذا ويذل هذا وهو الحي القيوم القائم بنفسه، وكل شيء قائم به، فرحم اللَّه عبدًا وصلت إليه هذه الرسالة ولم يعاجلها بالإنكار وافتقر إلى ربه في كشف الحق آناء الليل والنهار»(١).

قوله: «إن قالوا: داخل العالم، فيقال لهم: فالعالم غير موجود بعد، وإن قالوا: خارج العالم، فكذلك العالم غير موجود، فكيف يكون خارجه أو داخل، فقولهم هذا تهافت. ونلزمهم أن يقولوا: اللَّه في هذه الحالة لا خارج العالم ولا داخله، وإن أنكروا أقروا على أنفسهم بالجهل».

قلتُ: هذا جهل قبيح بالمعاني العقلية، كيف يقال أن اللَّه تعالى قبل أن يخلق العالم كان لا داخل ولا خارج العالم!! فقول من قال من الجهمية والمعتزلة أن اللَّه لا داخل ولا خارج، لكون الداخل والخارج في تصورهم مكانان مخلوقان؛ فقبل أن يخلق اللَّه الداخل والخارج، لا يوصف برفعهما عنه، فالمعدوم هو من يوصف قبل خلق اللَّه ﷻ للعالم

(١) انظر: «رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت» (ص ٨١).

أنه لا داخل ولا خارج، فكيف يوصف اللَّه ﷻ قبل خلقه للمخلوق بصفة المعدوم!!

مما يوضح ذلك: أن العرش قبل أن يخلقه الرب ﷻ، لا يقال: إن اللَّه لا خارج العرش ولا داخل العرش، فإن هذا ظاهر الفساد، فلما خلق اللَّه المخلوق خلقه خارجًا عن ذاته ولا بد، وإلا لزم أنه خلق فيه وهو باطل لكل من سلم عقله وقلبه من خبايا الشرك والتعطيل، فلذلك اللَّه قبل خلقه للعالم، كان لا داخل العالم ولا خارج العالم، فأي تحقيق يدَّعي هذا المحاجج!!.

قوله: «فإن قالوا: هذا الكلام صحيح قبل أن يخلق اللَّه العالم، ولكن بعد خلقه، فإما أن يكون خارجه أو داخله!! فنقول لهم: إذن أنتم تقولون: إن اللَّه تعالى يتصوره العقل داخل العالم، ويتصوره خارجه، ولكن يحكم بأنه ليس بداخله، بل خارجه، وهذا يلزمكم لأنكم حكمتم عليه بعدم كونه داخل، وكونه خارج العالم، والحكم يسبقه التصور كما هو معلوم، إذن أنتم تتصورون جواز كونه داخل العالم، وهذا تجسيم. ثم هذا يلزمكم عنه أيضًا أن تقولوا: إن اللَّه تعالى تغيَّر وطرأ عليه وصف، وهذا القول باطل».

قلتُ: كلام هذا المتعالم المولع بحشو الألفاظ شبيه بكلام أسلافه من الجهمية الأغمار، فإن الرجل لا يعترض على خصمه لا بمنقول ولا معقول، فيمنع حدوث الجائز ويجيز وقوع الممتنع بدعاوى خالية عن أي مقدمات، ونحن نفتش في كلامه عله نجد فيه ما يصلح للاعتراض ونبين فساده من وجهين

الوجه الأول: أنت لم تبين امتناع قول القائل: أن الرب تعالى قبل

خلقه للعالم كان لا داخل ولا خارج العالم، ولا بينت فساد هذا بشيء من الكلام يعول عليه، قال أبو محمد الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ: «أن اللَّه عَزَّوَجَلَّ كان ولا مكان، ولا عرش ولا ماء، ولا فضاء، ولا هواء، ولا خلاء، ولا ملاء، وأنه كان منفردًا في قدمه وأزليته، وهو متوحد في فردانيته، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في تلك الفردانية لا يوصف بأنه فوق كذا إذ لا شيء غيره، هو سابق للتحت والفوق اللذين هما جهتا العالم»(١).

فأي فساد في قول القائل: أن الرب قبل خلق المخلوق لا يوصف بأنه لا داخل ولا خارج، وأي امتناع عقلي في وصفه تعالى أنه قبل خلقه للمخلوق لم يكن لا قبله ولا بعده! فإن جاز وصفه بالقبلية بعد خلقه للمخلوق، جاز وصفه تعالى بالفوقية بعد خلقه للمخلوق.

إن قال قائل: القبلية جائزة لعدم جواز القول بغيرها وهي البعدية بخلاف الفوقية، فإن دعواها مساو لدعوى التحتية واليمينية واليسارية..

قلتُ: وهذا الذي خفي على هذا المحاجج لقصور عقله لفهم هذه المباحث العقلية، ولبيان ذلك نقول في

الوجه الثاني: بينا لك أن الجهات: إما حقيقية وإما إضافية، أما الحقيقة: فالعلو والسفل، وليس للعالم قدام وخلف ووراء ويمين ويسار، وعليه فامتناع السفل كامتناع البَعد، والقول بلزوم القبلية كالقول بلزوم الفوقية.

أما قوله: «والحكم يسبقه التصور كما هو معلوم، إذن أنتم تتصورون

---

(١) «رسالة في إثبات الاستواء والفوقية» (ص٦٤).

جواز كونه داخل العالم، وهذا تجسيم. ثم هذا يلزمكم عنه أيضًا أن تقولوا: إن اللَّه تعالى تغيَّر وطرأ عليه وصف، وهذا القول باطل».

قلتُ: هب أن هذا تصور كما زعمت، فلما امتنع تصوره خارج العالم وجاز لك تصوره لا داخل العالم ولا خارج العالم!!

إن قيل: لأن القول بخروجه لازم لتصور دخوله كحال المتحيز أو القائم بنفسه

قلتُ: وكذا الحال لمن قال بأنه لا داخل ولا خارج، لتصوره وجود العدد لا داخل العالم ولا خارج العالم، فلما جاز تصور وجود الباري تعالى قياسًا على وجود العدد، ولا يجوز لخصومك تصور وجوده على وجود القائم بنفسه؟ وقد بينا لك أن الكلام في الإلهيات براهين قاطعة واعتقادات جازمة، لا تصورات وخيالات.

أما قوله: «إذن أنتم تتصورون جواز كونه داخل العالم، وهذا تجسيم)

قلتُ: لو استعذت باللَّه لذهب عنك ما تجده من وساوس إبليس، واللَّه لولا خشية أن يشبه هذا ويلبس على ضعاف العقول، لما جاز لي ولا لغيري الالتفات إلى هذا المصروع الذي دواؤه في الرقية الشرعية لا المناظرة العقلية.

هل يصح في العقول أن يقال: أن كل من أثبت «شيئًا» يلزمه القول ببطلانه لتصور ضده!! سبحانك هذا بهتان عظيم، هذا نفي صريح لوجود الأشياء مع أضدادها، لأن بطلان إثبات الشيء لتصور ضده، نفي له ولضده. وهذه سفسطة عظيمة، لا يتصور صدورها إلا من صاحبنا

الملقب عند قومه بـ «العلامة النظار». ثم هل من حكم بنفي الشريك يلزمه أنه مشرك لتصوره شريكًا مع الرب تعالى؟.

وانظر -رحمك اللَّه- إلى قول هذا المحاجج: «والحكم يسبقه التصور كما هو معلوم، إذن أنتم تتصورون جواز كونه داخل العالم، وهذا تجسيم». وإلى قول أبي عبد اللَّه الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الصورة الأولى العلم بالممتنعات: وذلك لأنا نحكم بأن شريك اللَّه ممتنع، ونقيم الدلائل على ذلك، ولولا أنا تصورنا شريك الإله، وإلا لاستحال منا أن نحكم عليه بالامتناع. لأن التصديق بدون تصور محال. ولأنا نقول: شريك الإله محال»[1].

أليس الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ مشرك عند هذا المتكلف على نفسه، لأنه حكم بنفي الشريك بعدما تصور شريكا للإله لأن الحكم يسبقه التصور! نضر اللَّه وجه أبي عبد اللَّه الرازي، وواللَّه إني لأتألم غاية الألم لما أرى بعض الرعاع يلقبون هذا المتفيقه بـ «رازي العصر»، فحاشاه رحمه اللَّه رحمة واسعة.

قلتُ: أما بيان فساد ما ذهب إليه هذا الرجل الذي لا يحكم عقله، ويهذي بكل ما وجد أمامه.

أني ما رأيت أفسد في الإلزام من هذا الكلام، وهذا المحاجج هداه اللَّه الذي تنكب منهج الحق، يتكلم في الإلهيات بكلام بحيث يضعف حجة الموحدين ويقوي حجة الملحدين، ويفتح الباب للزنادقة

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٩٥).

والملاحدة للطعن في اللَّه رب العالمين، كما دخل الملاحدة من الإسماعيلية والنصيرية وغيرهم من الباطنية إلى المسلمين، من باب الرافضة وأعوانهم من المجوس؛ كما أنهم فتحوا الباب لليهود والنصارى للطعن في نبوة محمد بن عبداللَّه ﷺ، وكان هؤلاء النصارى وغيرهم يحاجون أئمة المسلمين، بحجج الرافضة كما في مناظرات أبي محمد ابن حزم رضي الله عنه، فيحاججوه بكلام الرافضة فيرد عليهم أبو محمد، أن مقالة هؤلاء ليست من كلام أهل الإسلام، بل هو من جنس كلام اليهود والنصارى والمجوس، وعليه فكلامهم ليس بحجة على المسلمين.

وذلك أن الذي ذكره هذا المحاجج: أن من حكم بأن اللَّه خارج العالم، يلزمه أنه تصوره وهو داخل العالم، وهذا كفر وتجسيم يلزم منه: أن من حكم عليه بأنه موجود تصوره وهو معدوم، ومن حكم عليه أنه قادر تصوره وهو عاجز، ومن حكم عليه أنه حي تصوره وهو ميت، ومن حكم عليه أنه بصير تصوره وهو أعمى، ومن حكم عليه أنه متكلم تصوره وهو أبكم، ومن حكم عليه أنه سميع تصوره وهو أصم؛ فما أبقى هذا المحاجج حجة لأحد على أحد، بل وما جعل سبيلًا لأهل الحق لمناظرة أهل الباطل.

بل يلزم هذا المحاجج من التجسيم والكفر على حسب قوله أشد مما ألزم به خصومه، وذلك: أن من تصوره: أعمى، وأصم، وعاجز، وجاهل، فتصوره فيه من الإلحاد والزندقة أشد ممن تصوره وهو داخل العالم، وهذا ظاهر.

إن قال هذا المعاند: تصوره: معدوم، ميت، أعمى. . ممتنع،

بخلاف تصوره داخل العالم، فجوابه من وجهين

الوجه الأول: إن جوزت تصوره داخل العالم، فلما أنكرته على خصومك ورميتهم بالكفر والتجسيم! فأحق من يرمى بذلك من يجهر بجواز هذا التصور، ثم يلزمك أن تعتقد أنه خارج العالم، لما ذكرته من الجواز واللزوم بين الداخل والخارج، لعلة التصور. وهذا واضح لكل من نظر فيه.

الوجه الثاني: أن كون الباري تعالى يوصف بالنقص، ممتنع بالدلائل العقلية والنصوص الإلهية، كوصفه تعالى بأنه داخل العالم، أو أنه تعالى عاجز كما زعمت اليهود تعالى اللَّه عن قولهم علوًّا كبيرًا، فلزم أن هذه الممتنعات إما جائز تصورها في الذهن أو لا، إن قيل بعدم الجواز، بطلت حجتك أمام خصومك، إن قيل بالجواز، لزم أن من الممتنعات ما يجوز تصوره ومنها ما لا يجوز!! وإثباتك له دونه خرط القتاد.

بل هذا الأصل الإبليسي يجعل العقليات مكذوبات، فضلًا على كونها ظنيات، ويجعل الحق باطلا والباطل حقًّا، بل لو فتشت في شيوخ مذاهب المُغالطة والسفسطة، بدءًا من شيخهم برتاجوراس، لما وجدت هذه المقالة إلا عند هذا الذي نعتوه: بالمحقق المدقق!

أما مذهب أهل الحق فقالوا: مباينة الباري ﷻ لخلقه صفة لازمة لذاته تعالى، وهي من الصفات الدالة على كمال وجوده وعظيم ربوبية.، كما أن الحياة صفة لازمة لذاته تعالى، وكذلك القدرة، والإرادة، وغيرها من صفات الكمال ونعوت الجلال. وأن اتصافه بأضداد هذه الصفات ممتنع عنه ﷻ، وذلك يأباه المعقول الصريح موافقة للمنقول الصحيح، كما أن

الفطر تأبى وصفه بذلك، والنفوس تضيق بمجرد إن وسوس إبليس إليها ذلك، وإن ناظروا الزنادقة من الملاحدة والدهرية ومن ضاهاهم من الفلاسفة والجهمية، ناظروهم مناظرة تقطع دابرهم، وتهتك أستارهم، وتكشف عوراتهم، كمناظرة إبراهيم الخليل عليه السلام للمشركين والنمروذ، وموسى عليه السلام لفرعون الملعون؛ وفي مناظرتهم عليهم السلام من إلزام الخصم وإفحامه، وبيان ما أخذه أهل الحديث والسنة من الأصول العظام في مناظرة الخصوم ما ليس هذا محل بسطه.

بل على أصل هذا المتكلف على نفسه، أن من أثبت صفة للباري عز وجل، يلزمه أنه تصور ضد ما أثبته وهذا تجسيم! يضعف حجة الأنبياء عليهم السلام أمام من ناظروهم من أقوامهم.

ثم نقول للمحاجج لبيان فساد ما ذهب إليه: هل تعتقد أن اللّه موجود خارج الذهن، أم لا وجود له إلا في الذهن؟ إن نفى وجوده خارج الذهن، فهذا تعطيل محض وجحد للصانع تعالى، إن أقررت بوجوده تعالى خارج الذهن؛ فنقول: هل وجود الباري عز وجل، غير وجود هذه الأكوان أم تراه عينها؟

إن قلتَ: هو عينها وليس هناك غيران، لزمك الاتحاد والإلحاد؛ فإن أقررت أنهما غيران، فهل تقول بحلوله هو في العالم أم بحلول العالم فيه؟.

إن قلتَ: بأحدها لزمك الحلول والانحلال، فإن نفيت الحلول بنوعيه، يلزمك أن اللّه قائم بنفسه مستغن في وجوده إلى خلقه، فإن أقررت أنه قائم بنفسه فهاهنا ذاتان، كل منهما قائم بنفسه، قيام العالم بنفسه وقيام الباري عز وجل بنفسه، فهل هما مثلان أو ضدان أو غيران؟ وعلى كل واحد من

هذه التقادير الثلاثة التي لا رابع لها يلزمك القول بالمباينة والانفصال.

أما قوله: أن مباينة الرب تعالى للعالم لازم لتغيُّره.

قلتُ: إن كان المراد بالتغير استحالته من شيء إلى شيء، كاستحالة الإنسان إلى تراب، والماء إلى هواء، والأعشاب إلى دواء، فهذا فاسد ولا هو قول أحد من أهل القبلة، إن أراد أن اللَّه بعد خلقه للعالم باينه بالعلو.

قلتُ: هذا حقٌّ ولا محذور فيه، والمباية صفة لازمة للباري ﷻ، وإلا جاز عليه الحلول وهو باطل؛ ثم المعتزلة والجهمية قالوا اتصاف الباري تعالى بصفة السمع والبصر والكلام والإرادة، يلزم منه أنه محل للحوادث وما كان محلا للحوادث فهو حادث، فلزم القول بتغيره وهو باطل، وذلك: أن سماعه تعالى للمسموعات ورؤيته للمرئيات الحادثة فيه أنه يسمعها بعد حدوثها وهذا تغير في ذاته تعالى وهو محال، فألزموا من ناظرهم من متكلمة الأشاعرة إما القول بقدم المسموعات وهو فاسد، وإما القول بقدم السمع مع حدوث المسموع وهو قولهم، فيا لهذا السمع القديم الذي يجوز تعلقه بصوت حادث! ويا لهذا الكلام القديم الذي سمعه موسى عليه السلام بسمع حادث!! فما كان للمعتزلة إلا ليلتزموا أن الرب خلق الكلام في غيره إما في محل أو في غير محل، وطردوا ذلك في الإرادة التي أوجد بها العالم وزعموا أن الرب أحدثها لا في محل للفرار من أن يكون محلًّا للحوادث، مع التزام متكلمة الأشاعرة بقدمها مع القول بحدوث المراد!.

لهذه التناقضات كانت حجتهم على الفلاسفة والجهمية حجة ضعيفة، فإنهم إذا خاصموا أهل السنة خاصموهم بحجج الفلاسفة، فإذا انقلبوا

إلى الفلاسفة، ضعفوا أمامهم فأصبحوا بين أمرين، إما أن يسلموا لهم بأصل مذهبهم فيلزمهم تعطيل الصفات التي أثبتوها وزعموا أنها عقلية، وإما أن يجمعوا بين المتناقضات ويلتزموا المحالات، كتجويزهم ترجيح أحد طرفي الإمكان بلا مرجح، وهو جواب عامة الأشاعرة وعليه عولوا في مناظرة الفلاسفة في قدم العالم حتى يقول الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو أن صدور الفعل عن القادر، لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه، وهذا القول اختيار أكثر العلماء»[1]. ولما ذهبوا لمناظرة القدرية والمعتزلة في أفعال العباد زعموا أن الترجيح لا يكون إلا بمرجح!!، أما ما ذهبوا إليه من أن الترجيح بلا مرجح، فهو في غاية الفساد، بحيث يستلزم تعطيل الرب تعالى عن صفات الكمال ونعوت الجلال، كما يصرح بذلك الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ وغيره في «اللمع» أن الرب تعالى كان معطلًا عن الفعل في الأزل[2]، فذكر شيخ الإسلام أن من كان يريد الطعن في الأشعري

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ١٧٩).

(٢) **قال أبو الحسن -نضر اللّه وجهه وغفر له-**: «فإن قال قائل: لم قلتم إذا كان من لم يزل غير متكلم ولا مريد وجب أن يكون موصوفًا بضد الإرادة والكلام إذا كان ممن لا يستحيل عليه الكلام والإرادة، فما أنكرتم من أن من لم يزل غير فاعل وجب أن يكون موصوفًا بضد الفعل، وأن يكون تاركًا فيما لم يزل؟. قيل له: لا يجب ما قلته وذلك أن للكلام ضدًا ليس بكلام، وللإرادة ضد ليس بإرادة، فوجب لو كان للباري تعالى حيًا غير متكلم، ولا مريدا أن يكون موصوفًا بضد الكلام والإرادة. وليس للفعل ضد ليس بفعل فيجب بنفي الفعل عن الفعل وجود ضده لأن الموجود إذا لم يكن محدثًا كان قديمًا والقديم لا يضاد المحدثات. فلما لم يكن للفعل ضد ليس بفعل لم يجب بنفي الفعل عن اللّه تعالى في أزله إثبات ضد). «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ص(٣٨-٣٩). قلتُ: وهذا الذي ذهب إليه الأشعري ومن وافقه=

والتعريض به يذكر له ذلك ويشنع به عليه. وتعطيل الرب عن الفعل تعجيز له تعالى، وذلك أن الفعل لا يخلو إما كونه جائزًا أو ممتنعًا، إن قيل بجوازه لزم القول بدوامه، إن قيل بامتناعه ففيه جواز انقلاب الممتنع إلى الممكن وهو خرق للمعارف والقواعد وهو محال. مع ما فيه من تعجيز الرب عن الفعل وأنه لم يكن قادرًا عليه، وأن مدة امتناعه عن الفعل لا تقارن ومدة اتصافه به، كما ألزموهم أن الفعل إن كان صفة كمال لزم خلوه منه في الأزل وإن كان صفة نقص لزم لزوم النقص له في الأبد، وللخروج من هذا الإشكال أجابوا أن وصف الباري تعالى بالفعل لا صفة كمال ولا صفة نقص!! وفي موطن آخر ينقلون الإجماع أن صفات الرب كلها كمال، كما ألزموهم بأن الرب تعالى إن جاز تعطيله عن صفة الفعل والخلق والكلام في الأزل، جاز تعطيله عنها في الأبد، وما المانع وقتئذ من أن يكون العالم فاض عن غيره بالحركة الشوقية الصادرة عن الفلك أو غيره؟ وهذا الغير ممكن قديم كما زعم ابن سينا وأبو نصر الفرابي قبله وغيرهما من الملحدة، لذا ترى متأخريهم ممن لم يرتض هذا الجواب، يذكرون كلاما في التفريق بين الإرادة الصلوحية القديمة والفعل التنجيزي الحادث، مما يعلم فساده لمجرد من تصوره، من تأخر الفعل عن الإرادة الجازمة والقدرة التامة، ولا يصح بعدها أن يقال: ضربته فانضرب أو كسرته

= كأبي المعالي وغيره، وذلك: أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وعدم الفعل. وقد ذكر الرازي أن هذا الكلام مشكل، بحيث: أن قولك لم يفعل عدم صرف، فلزم أن القادر الفاعل يفعل العدم وهو محال. لأن القدرة والفعل صفة مؤثرة. والمتصف بهما يتصف بالفعل لا بعدم الفعل الذي هو الترك فتبنه. انظر رد الرازي على الأشاعرة في ذلك: «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٣/ ١١).

فانكسر، لجواز أن يتأخر الانكسار والانضراب عن التكسير والضرب!! وإلا فإن عامة العقلاء أن المراد يكون عقب الإرادة لا متراخيًا عنها، كما أن المفعول يكون عقب الفعل لا معه كما زعمت الفلاسفة ولا متراخيا عنه كما زعمت المتكلمة، أما قولهم بالتراخي فلنفي ما يقوم بذات الرب من أفعاله الاختيارية، لذلك إن حققت في جوابهم الذي أوردوه على الفلاسفة: أن الرب أوجد العالم بإرادة قديمة فيه مجاهرة بنفي فعل الرب وذلك: لامتناع صدور الحادث عن إرادة قديمة، أو حدوث مفعول عن فعل قديم، فإن هذا مما يمتنع القول به بداهة، وألزموهم أن هذه الإرادة تعلقها بالمراد في هذا الوقت دون غيره، هل هو تعلق واجب أم جائز؟ إن كان جائزا لزم التسلسل والقول بأن علة الاحتياج هي الإمكان لا الحدوث، وإن كان واجبا لزم أن الرب موجب بالذات لا فاعل بالقصد والاختيار، لذلك لما كان الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ على دراية تامة بهذه التناقضات في المذهب، لم يجد مانعا من التصريح بقدم العالم وأن الرب موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فقال رَحِمَهُ اللَّهُ في «المباحث المشرقية» في ختام جواب له على اعتراض أورده للقدرية في خلق الشر: «ولا خلاص من هذه المطالب إلا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار، فيرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القدم والحدوث»[(١)].

والعجيب من أمره رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قبل هذا الفصل بقليل قال: «الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى: إنا قد بينا في باب العلة: أن واجب الوجود لذاته كما أنه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته، وإذا

(١) «المباحث المشرقية» (٢/ ٥٢٣).

كان كذلك وجب أن تدوم أفعاله بدوامه»[١].

قلتُ: كيف لم يهتد الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ مع فرط ذكائه أن دوام الفاعلية لا يلزم منه أن الرب موجب بالذات! كما هو قول جماهير أئمة الحديث والسنة، وأن دوام الفاعلية ليس فيه إلا أن الرب يفعل بمشيئته واختياره وأنه تعالى يوجد فعلا قبل فعل مع سبق العدم على كل مفعول، كما أنه يوجد فعلا بعد فعل مع اعدام كل مفعول، فلا قدم لمفعول بعينه، أما القول بأنه موجب بالذات فيلزم منه قدم المفعول، وفيه مجاهرة بالقول بالشريك.

إن قال قائل: لما قلت أن القول الأول: وهو أن دوام الفاعلية هو قول جماهير أئمة الحديث؟ فإن هذا يلزم منه أن الرب تعالى محلا للحوادث

قلتُ: هون عليك، فإن الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ ذهب أن كون الباري تعالى محلا للحوادث لازم لجميع الطوائف وعلى رأسهم الأشاعرة!.

قال محمد بن عمر نور اللَّه مرقد: «هاهنا أبحاث البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلًا للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب. أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه»[٢] ثم ساق في بيان ذلك ثلاثة أوجه، حتى ألزم الفلاسفة بذلك فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما الفلاسفة: فإنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب، قد

---

(١) المصدر السابق: «٢/ ٥١٥».

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ١٠٦).

قالوا به من حيث لم يشعروا به. وبيانه: وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم، ولا شك أن الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود. ولا شك أنه كان موجودًا قبل حدوث ذلك الحادث، وسيبقى موجودًا بعد فناء ذلك الحادث، وهذه القبلية والمعية والبعدية، إضافات حادثة في ذات اللَّه تعالى، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان، كان هذا قولًا بحدوث المعاني والصفات، وفي ذات اللَّه تعالى. فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القول بحدوث الصفات في ذات اللَّه قول قال به جميع الفرق»[1].

ومما يحتار له في هذا المقام أن كل ما جحده المعتزلة ومن وافقهم من متأخري متكلمة الأشاعرة من صفات الرب تعالى: كالاستواء والنزول، والمجيء، وأنه تعالى يتكلم متى شاء وكيف شاء.. وغير ذلك مما يتعلق بمشيئة الباري تعالى واختياره. فهو لاعتقادهم أن الباري تعالى ليس محلًّا لهذه الصفات الحادثة، وما كان كذلك فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها.!!

فانظر -رحمك اللَّه- إلى تناقض هؤلاء في مسائل الربوبية أمام الملاحدة، فأجاب أهل الحديث والسنة أن الباري -جل في علاه- لا يزال وهو متصف بصفات الكمال والجلال، فإن اللَّه لا يزال وهو متصف بصفة الكلام والإرادة والمشيئة والخلق والقدرة يتكلم متى شاء وكيف شاء، وأنه تعالى فعال لما يريد، وفرقوا بين جنس الفعل وأفراده، وأن القول بقدم الجنس ليس فيه إلا أن العالم قديم نوعًا لا عينًا، فأنكر

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٢/ ١٠٧).

أئمة الكلام وبعض الأفاضل ممن لم يهتد لهذه المسائل الدقيقة في كلام شيخ الإسلام رضي الله عنه، وخفي على هؤلاء أن الكلام في قدم الجنس هو الكلام في الرب تعالى وقدم ذاته وصفاته، وأن الكلام في حدوث الأفراد هو الكلام في المربوب مع امتناع قدم آحاده وأزليته.

وقد بين شيخ الإسلام رضي الله عنه أن المخلوق لا يجوز قدمه، وإلا لزم إما تعطيل وجود الباري وهو قول الدهرية، أو القول بوجود ربَّين وخالقين وهو قول المشائين والإثْنِيَّة، بل ما نقم شيخ الإسلام رضي الله عنه على المشائين كابن سينا وغيره، بل وما رماهم بالكفر والإلحاد والزَّندقة إلا لقولهم بقدم عين العالم، وهذا ظاهر في مصنفاته بعبارات صريحة رضي الله عنه، إلا من خذل في بصره وبصيرته كهذا المحاجج والسقاف وغيرهم من الرافضة، وسأفرد رسالة في إبطال من نسب من هؤلاء الحاقدين لشيخ الإسلام هذا الزّور والبهتان.

و أصول الفلاسفة في جحدهم للصفات التي قادتهم للقول بقدم عين العالم، هي عين أصول هذا المحاجج في نفي العلو والمباينة، لأن القول في الصفات قول واحد، وقول مالك رضي الله عنه في صفة الاستواء: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأحسبك رجل سوء»[1]، قاعدة شاملة للصفات الخبرية والذاتية

---

(١) قال شيخ الإسلام: «وهذا الجواب من مالك رحمه الله في الاستواء، شاف كاف في جميع الصفات، مثل النزول، والمجيء، والوجه، وغيرهما، فيقال في مثل النزول: النزول معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وهكذا يقال في سائر الصفات، إذ هي بمثابة الاستواء الوارد به الكتاب والسنة» «نقض المنطق» (ص٣).

والعقلية. وكذلك نقول في صفة السمع: السمع معلوم وكيفه غير معقول، والنزول معلوم وكيفه غير معقول، والمجيء معلوم وكيفه غير معقول...

كما نافق كثير من هؤلاء أهل السنة في رؤية الباري ﷻ لاضطراب أصولهم؛ إن ناظروا المعتزلة ضعفوا أمامهم في إثبات الرؤية لاعتقادهم جواز الرؤية بلا مقابلة، وإذا انقلبوا إلى أهل السنة أثبتوا رؤية الباري بلا مقابلة، فكان غاية ما يثبتونه أشبه بالرؤية القلبية، لذلك سخر منهم أبو الوليد بن رشد الحفيد، وأن رؤية المرئي لا في جهة وبلا مقابلة خلاف للحس والعقل، فكانت حجة أبي حامد الغزالي تشبيه رؤية الباري تعالى برؤية الرائي نفسه في المرآة، وقد تقدم ذكر جواب ابن رشد عليه وأن الظل سقط على المرآة وهي في جهة منه.

أما الأشعري فأجاب عنه بجواب آخر، وهو: أن الذي يراه على المرآة لا يجوز أن يكون إدراكًا وعلمًا بل هو تخيل للمغايرة بين ما يرى على الحقيقة وما يرى على المرآة، والعلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه. وهذا منتف فيما يبصر على المرآة. قال الأشعري فيما حكاه القاضي بن فورك رحمه الله: «فأما القول فيما يرى في المرآة على أصله. فإن ذلك يجب أن يكون تخييلا لا إدراكًا وعلمًا؛ لأن الإدراك لا ينفك من العلم بالمدرك والعلم تبين المعلوم على ما هو عليه، ومحال أن يكون ذلك على تلك الصفات المتضادة المتنافية، لأنه يخيل إليه أن ما يراه طويلًا ولا يكون طويلًا وعريضًا ولا يكون عريضًا»[1].

فحاصل الكلام: أنه لا سبيل للجمع بين إثبات الإرادة والعلم والقدرة

---

(١) «مقالات الأشعري» (ص٩٠).

والحياة والسمع والبصر، مع نفي العلو والمباينة والاستواء، وإلا لزم التناقض في إثبات صفات الرب تعالى، وهذا هو الباب الذي سدَّه أهل الحديث على الملاحدة والجهمية، وفتحه لهم متكلمة الأشاعرة والماتريدية، رحمهم اللَّه وغفر لهم جميعًا.

قوله: «أما بيان اللزوم، فلأنكم تقولون: قبل أن يخلق العالم لم يكن للَّه خارجٌ، وبعد أن خلق العالم صار له خارج، وهذا القول: إما أن يكون صفة نقص، أو كمال: إن قلتم بالأول: كفرتم، وبالتالي لزمكم القول بأن اللَّه كان ناقصًا لصفة كمال ثم اكتسبها، وهذا كفرٌ أيضًا. وإن قلتم: إنه لم يتغير قبل وبعد خلق العالم، فكيف تقولون: إنه صار في جهة من العالم، والعالم في جهة منه بعد أن خلقه، هذا تناقض، لاسيما وأنكم تزعمون أن الجهة وصف كمال لا نقص. ويقال لهم: كيف عرفتم أن الدخول والخروج من الأضداد بالنسبة للَّه تعالى وأنتم لم تعرفوا حقيقة اللَّه تعالى؟! فعجبا منكم تدعون الأمر وتنفون بما ينافيه!!».

قلتُ: وهذا الكلام فاسد من وجوه

الوجه الأول: أن افتراض امتناع المحايثة قبل أن يخلق اللَّه العالم لبيان استحالتها لا محذور فيه، ونفينا للمحايثة قبل خلق العالم ليس لفرض ثبوتها بل لبيان امتناعها وعدم جوازها، وهو جائز شرعا بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وهذا الذي غاب على هذا المحاجج لا محضور فيه، وقول القائل: أن افتراض الممتنع يلزم منه المحذور غاية في الجهل والضلال، وهو من أفسد الإلزامات، وظاهر أن صاحب هذه الرسالة فاقد لأصول

الاعتراض والاستدلال.

فثبت أن صفة المباينة من أعظم صفات الكمال والجلال، ونفيها عن الباري ﷻ هو دين المعطلة: من الجهمية والملحدة والقائلين بالحلول والاتحاد، وما أوقع الحلولية في إلحادهم، إلا المزْجُ بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق، واستحالة تباينهما، فالتزموا أن الخالق عين المخلوق، تعالى اللَّه عما يقول هؤلاء علوًّا كبيرًا.

الوجه الثاني: إن صح إلزامكم: أن الباري ﷻ استفاد الجهة بعد خلقه للعالم لزم منه أن الباري ﷻ استفاد الأولية والأزل بعد خلقه للزمان

إن قيل: بأن أزليته تعالى صفة لازمة له لم يستفدها بعد خلقه للزمان

قلتُ: وكذلك المباينة صفة لازمة له تعالى وما استفادها بعد خلقه للمكان

كما لو قال المحاجج: أن الباري تعالى وُصف بالأولية قبل خلقه للزمان.

قلتُ: وكذلك وصفه تعالى بالمباينة والعلو كان قبل خلقه للمكان، فهو العلي الأعلى المتعال قبل وبعد خلقه للمخلوق.

إن قال المحاجج: وصف الباري تعالى بالأولية ثابت عقلًا، وإلا جاز القول بحدوثه.

قلتُ: وكذلك وصف الباري تعالى بالمباينة والعلو ثابت عقلًا، وإلا جاز القول بحلوله

إن قال: بل وصفه بالأولية نصَّ عليه السمع بدليل قوله تعالى: ﴿هُوَ

ﱡٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌﱠ [الحديد: ٣].

قلتُ: الآية كما هي دليل على أوليته تعالى، فهي دليل على فوقيته ﷻ؛ وذلك بدليل قوله: ﱡوَٱلظَّٰهِرُﱠ، وهو الذي ليس فوقه شيء، كما جاء في «صحيح مسلم»، قوله ﷺ: «**اللهم رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، فالق الحب والنوى، ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر**»[1]. فإن ثبت أن الباري ﷻ ليس فوقه شيء كما في نص الحديث، لزم قطعا أن الرب ﷻ، فوق خلقه لا يعلوه شيء، فسبحانه العلي الأعلى المتعال.

ولا نقول كما تقول النفاة إن التوراة فيها تشبيه كما قال ابن سينا الكتاب العبراني كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف.

ثم هذا على خلاف أصلكم، فإن المعروف من مذهبكم تحريف آيات الصفات، وأن ظاهرها التشبيه والتجسيم، لا التوحيد والتنزيه، حتى وصف ابن سينا كما بينته لك «التوراة» أنه كتاب تشبيه كما حكاه شيخ الإسلام عنه[2]، وأن الاستدلال بالسمعيات في باب الصفات، استروح

---

(١) «صحيح مسلم» حديث رقم: «٢٧١٣».

(٢) قال شيخ الإسلام: «ولا يقولون ما تقوله النفاة: إن التوراة فيها تشبيه، كما قال ابن سينا: الكتاب العبراني كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف» «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٨١).

إليها الحشوية والعامة كما حكيناه لك من كلام أبي المعالي، وأنه يمنع ذكر ظواهر الآيات والأحاديث للاستدلال بها في باب التوحيد لأن ذلك كفر وشرك كما زعمته أنت نعوذ بالله من هذا القول، ومع ذلك فإنا نقول هذا لا ينفعكم، فإن الآيات والأحاديث الدالة بمنطوقها وصريح عبارتها على فوقية الباري تعالى وعلوه ﷻ، جاوزت الألف، وتحتاج إلى تصانيف مستقلة لجمعها وتفسيرها وبيانها.

قال شيخ الإسلام رضي الله عنه لبيان أن ما ذكره هؤلاء المعطلة في المكان يلزمهم في الزمان: «وهو أن يقال: قد تبين تماثل المكان والزمان وما يقدر بهما في لزومهما للموجود أو عدم اللزوم وفي انقسام الموجود إلى ما ذكر من القسمين في النوعين جميعًا سواء قسم الموجود باعتبار إضافته إلى القسم الآخر، فإذا قيل: الموجود إما أن يكون قديمًا أو محدثًا فهو كما لو قيل إما أن يكون قائمًا بنفسه أو قائمًا بغيره أو قيل إما أن يكون مباينًا أو محايثًا. وإذا قيل إما أن يكون مباينًا ولا محايثًا فهو كما لو قيل إما أن يكون قديما أو محدثًا أو لا قديمًا ولا محدثًا. ولو قيل: إما أن يكون حاصلًا في المكان أو لا يكون فهو كما لو قيل إما أن يكون في الزمان أو لا يكون»(١).

فتبين لك ختامًا: أن ما فرَّ منه هؤلاء الجهمية في المكان يلزمهم في الزمان، وأن جحد علو الباري ﷻ ومباينته لخلقه، فرارا من أن يكون استفاد ذلك من خلقه للمكان، يلزمهم جحد أوليته وأزليته تعالى فرارًا من

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٥/ ١٧).

أن يكون استفاد ذلك من خلقه للزمان، ومن جحد كون الباري ﷻ لا بأول ولا مباين، فهو ملحد جلد.

الوجه الثالث: قوله: «وهذا القول: إما أن يكون صفة نقص، أو كمال: إن قلتم بالأول: كفرتم، وبالتالي لزمكم القول بأن اللَّه كان ناقصا لصفة كمال ثم اكتسبها، وهذا كفر أيضًا».

قلتُ: خَبِّرنا عن صفة الفعل، أصفة نقص أم كمال؟ إن كان صفة نقص لزمك ما ألزمت به خصومك من الكفر والمروق من الدين، إن كان صفة كمال لزم وصف الرب تعالى به أزلا، فلزم دوام فاعليته تعالى وقيام أفعاله الاختيارية به فسقط مذهب أهل الكلام جملة.

إن قيل وهو قولك: الفعل لا صفة نقص ولا صفة كمال.

قلتُ: مع أن هذا مخالف للمعقول والمنقول وإجماع المسلمين وفيه وصف الرب بما لا يليق به، فلما لا يجوز أن الجهة لا صفة نقص ولا صفة كمال؟ وأنه لما اتصف بها الرب تعالى بعد خلقه للمخلوق لم يتصف لا بنقص ولا كمال. وقد بينا لك من كلام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان وأن تجددها في ذات الرب تعالى لازم لجميع الفرق.

وعليه فإن قال قائل: إن تجدد إضافة جهة الفوق هو تجدد لما لا كمال فيه ولا نقص لكان هذا عين كلام الرازي. كيف والرازي رَحِمَهُ اللَّهُ يجوز التغير في الصفات الحقيقية لا الإضافية فحسب وصحح قول أبي الحسين البصري فيه فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول: قد ذكرنا: أن المذهب الصحيح في هذا الباب. هو قول أبي الحسين البصري: وهو أنه

يتغير العلم عند تغير المعلوم»[1].

وقد ذكر كلامًا شبيهًا له في إلزام الأشاعرة في حلول الحوادث بذات الرب تعالى بتغير العلم الحاصل بالناسخ والنسوخ، والعلم من الصفات الحقيقية بإجماع الأشاعرة وهو قول الرازي بلا ريب. هذا مع أن دعواك لو صحت لكان قولها في الجهة أبين منها في الفعل. وذلك: أن الفعل صفة كمال في الشاهد بلا نزاع، وأن القادر على الفعل أكمل ممن هو عاجز عن الفعل، لذلك فالقول بأن الفعل لا صفة نقص ولا صفة كمال دعوى إن صحت ففيها من الغموض ما لا يخفى. بخلاف إن قيل هذا في الجهة: فإنه إن ادعى مدع أن الجهة صفة نقص في الشاهد فلا يخفى أن إثبات قوله يحتاج إلى مقدمات كلها مكذوبة. فصح أن ادعاء نفي الكمال والنقص عن الجهة أظهر في الفعل منها في الجهة. لذا فأي دعوى يدعيها هؤلاء المعطلة إن صحت كانت حجة عليهم من وجوه كثيرة.

أما ما ذكره من عدم التناقض في رفع الأضداد عن المحل الغير القابل لها، فقد ذكرنا إلزام الرازي لأصحابه بنفي السمع والبصر لأن الباري ليس محلا لها ولا لضدها لما زعمه الملاحدة من التفريق بين رفع النقيضين والضدين.

واللَّه هو الهادي للحق والموفق للصواب.

وهنا أختم بنقل كلام للإمام عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب، إمام الأشعري وعباس القلانسي والحارث المحاسبي وغيرهم -رحمهم اللَّه

(١) «المطالب العالية» (٣/ ٢٠٤).

جميعًا -؛ نقله شيخ الإسلام رضي الله عنه نقلًا عن القاضي أبي بكر بن فورك رحمه الله وتجاوز عنه، هذا وقد شهد لشيخ الإسلام بالأمانة في النقل والعزو، المخالف قبل الموافق.

فقال رحمه الله: «وقال أبو محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب إمام الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي والأشعري وأمثالهم، وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه، فإنه جمع من كلامه وجمع كلام الأشعري أيضًا، وبين اتفاقهما في عامة أصولهما. قال ابن كلاب: وأخرج من النظر والخبر قول من قال لا في العالم ولا خارج منه، فنفاه نفيًا مستويًا، لأنه لو قيل له صفه بالعدم، ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ورد أخبار اللَّه نصًا، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص، والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص وهم عند أنفسهم قياسيون. قال: فإن قالوا هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه وانفراد العرش به، قيل: إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره وأنه عالم بها فلا، وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش فنحن لا نحتشم أن نقول استوى اللَّه على العرش، ونحتشم أن نقول استوى على الأرض واستوى على الجدار، وفي صدر البيت، وقال أيضًا: أبو محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب: ويقال لهم: أهو فوق ما خلق؟ فإن قالوا: نعم. قيل: ما تعنون بقولكم: إنه فوق ما خلق؟ فإن قالوا: بالقدرة والعزة. قيل لهم: ليس عن هذا سألناكم. وإن قالوا: المسألة خطأ، قيل فليس هو فوق. فإن قالوا: نعم ليس هو فوق، قيل لهم وليس هو تحت. فإن قالوا: ولا تحت. أعدموه،

لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم. وإن قالوا: هو فوق وهو تحت. قيل لهم: فوق تحت وتحت فوق. وقال أيضًا: يقال لهم: إذا قلنا الإنسان لا مماس ولا مباين للمكان فهذا محال، فلا بد من نعم. قيل لهم: فهو لا مماس ولا مباين. فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم. فإذا قالوا: نعم. قيل: فينبغي أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة. وقيل لهم: أليس لا يقال لما ليس بثابت في الإنسان مماس ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: فأخبرونا عن معبودكم مماس هو أو مباين؟ فإذا قالوا: لا يوصف بهما. قيل لهم: فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق، فلم لا تقولون عدم كما تقولون للإنسان عدم إذا وصفتموه بصفة العدم. وقيل لهم: إذا كان عدم المخلوق وجودًا له فإذا كان العدم وجودًا كان الجهل علما والعجز قوة. وقد ذكر هذا الكلام وأشباهه ذكره عنه أبو بكر بن فورك في الكتاب الذي أفرده لمقالاته وقال فيه: إنه أحب من سماه من أعيان أهل عصره أن أجمع له متفرق مقالات أبي محمد بن كلاب، وشيخ أهل الدين وإمام المحققين، المنتصر للحق وأهله المبين بحجج اللَّه، الذاب عن دين اللَّه لما من به اللَّه تعالى من معالم طرق دينه الحق وصراطه المستقيم، السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع، الموفق لاتباع الحق والمؤيد بنصرة الهدى والرشاد. وأثنى عليه ثناء عظيمًا. قال: وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعري. قال: ولما كان الشيخ الأول والإمام السابق أبو محمد عبد اللَّه ابن سعيد الممهد لهذه القواعد، المؤسس لهذه الأصول، والفاصل بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبه

الباطل بالتنبيه على طرق الكلام فيه والدال على موضع الوصل»[١] انتهى.

قلتُ: فهذا أبو محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كلاب -رحمه اللَّه رحمة واسعة-، والمتكلمة عيال على علمه في الكلام، يقر بأن أكذب الكلام المخالف للخبر والنظر، أن اللَّه لا خارج العالم ولا داخل العالم، ثم بين رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لو قيل لهؤلاء الملاحدة وللجهمية ولسعيد فودة صفه بالعدم، ما استطاع إلا أن يقول: لا داخل العالم ولا خارج العالم، وأن ما ليس فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، فهو عدم محض، وأن قول القائل: لا مماس ولا مباين، مُحال في العقول الصريحة، وأن أهل الحق لا يحتشمون بقولهم أن اللَّه على العرش استوى، وما عدا ذلك فجحد لكلام رب العالمين، وتكذيب لسُنن الأنبياء والمرسلين، وتبديل لفطر الخلائق والعالمين، ولا حول ولا قوة إلا باللَّه العلي العظيم، عليه توكلنا، هو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٢٠).

المحتويات

* * *